Vol. IV. Luglio 1928 N. 4.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

SOMMARIO:

LUIGI SALVATORELLI: **La politica religiosa e la religiosità di Costantino.**

ERNESTO BUONAIUTI: **Una polemica senza onestà e senza legge. - Lettera aperta al P. Enrico Rosa S. J., Direttore della « Civiltà Cattolica ».**

Il necroforo del paganesimo. — « Il Figlio dell' Uomo ». Note di ERNESTO BUONAIUTI.

Nietzsche e Gesù. Nota di ADRIANO TILGHER.

Bollettino di filosofia religiosa a cura di ERNESTO BUONAIUTI.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

Sicure ormai, per l'ampia e solidale simpatia riscossa, del loro avvenire, RICERCHE RELIGIOSE si propongono nel 1928 di curare con sempre più sagace esperienza l'attuazione del loro programma, che è, a venti anni precisi di distanza, quello medesimo bandito dalla *Rivista storico-critica delle Scienze Teologiche* e dai periodici minori che le successero: instaurare e divulgare in Italia le discipline storico- e filosofico-religiose.

Le difficoltà che tale programma ha incontrato ed incontra, non occorre evocarle e segnalarle. Potranno esserlo forse un giorno.

Oggi è, semplicemente, l'ora dell'assiduo, ininterrotto lavoro. RICERCHE RELIGIOSE raccolgono ormai intorno a sè così volenteroso manipolo di collaboratori e così vasta schiera di amici, da poter riguardare l'avvenire con soddisfazione e fiducia.

Esse si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — « nonostante tutto » anzi « a ragion di tutto » — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

LA POLITICA RELIGIOSA
E LA RELIGIOSITÀ DI COSTANTINO

Il giudizio sulla politica religiosa di Costantino oscilla pur sempre fra l'interpretazione cattolica ortodossa, rappresentata ai nostri giorni dal Seeck (1) e dal Maurice (2), e quella esclusivamente o prevalentemente politica del Burckhardt e del Duruy, a cui si riconnette oggi, ma con molta maggior larghezza di vedute e pienezza di comprensione, lo Schwartz (3).

Prima di riprendere in esame l'argomento per conto nostro, vorremmo fare una osservazione preliminare. Le interpretazioni della politica religiosa costantiniana e le affermazioni o negazioni della religiosità di Costantino sembrano aver risentito della tendenza (molto frequente negli studi storici, e anzi in una certa misura inevitabile) a classificare uomini e fatti secondo certi schemi prestabiliti, quali potrebbero essere nel caso presente quelli di cristiano, pagano, credente sincero, politico puro. Sarà bene, invece, tener presente che non sono esistiti mai, e tanto meno nel IV secolo, epoca di trasformazione e transizione per eccellenza, tipi fissi ed unici di cristianesimo e di paganesimo ripetentisi in tanti esemplari a serie: nella realtà c'erano una moltitudine

(1) Nella *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, voll. I e III. Per il Seeck tutti gli atti di Costantino dal 312 in poi si spiegano con la sua fede religiosa profonda e la sua devozione incondizionata alla chiesa. Anche il parricidio e l'uxoricidio perpetrati su Crispo e Fausta sarebbero da spiegare, almeno in parte, come atti di obbedienza alle prescrizioni bibliche (I², p. 66)!

(2) Questi, dopo la utilissima raccolta di materiale numismatico dataci nei tre volumi della *Numismatique constantinienne*, ha tratteggiato a suo modo la politica religiosa di Costantino nel recente *Constantin le Grand. L'origine de la civilisation chrétienne*, su cui v. la mia recensione in *Rivista storica italiana* 1927 pp. 166-179. Il Maurice esagera il Seeck.

(3) Di questo, che è oggi il conoscitore più profondo e il critico più acuto dell'argomento, son da vedere in proposito, oltre il *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*, e il recentissimo profilo *Constantin* nei « Meister der Politik » p. 277-324, l'articolo *Eusebius* nel Pauly-Wissowa (V. 1) e *zur Geschichte des Athanasius VII.* nelle *Nachrichten* di Göttingen del 1908.

d'individui, ciascuno con una sua coscienza religiosa personale, nella quale i diversi elementi della religiosità contemporanea potevano entrare e combinarsi in maniera differente. Il cristianesimo di un Eusebio di Cesarea (e considerato in se stesso, e nei suoi rapporti col mondo pagano) ci appare assai differente da quello di un Atanasio d'Alessandria : chi voglia farsi un'idea concreta della loro religiosità rispettiva dovrà giungere ad una rappresentazione particolare per ciascuno di questi cristianesimi e non illudersi neppure di cavarsela colle etichette di « semiariano » e di « ortodosso niceno ». Se questo vale per due vescovi, a maggior ragione dovrà valere per i laici, e per laici che non fecero professione di teologia, di filosofia o di apologetica religiosa, ed anzi giunsero, come Costantino, sino alla fine della vita senza appartenere formalmente a nessuna chiesa.

Così per quanto concerne il « credente sincero » e il «politico puro ». È ovvio (ma viene spesso dimenticato) che la sincerità religiosa di un Costantino va misurata non con i nostri criteri di religiosità, ma alla stregua della religiosità effettiva del tempo e dell'ambiente. La mescolanza d'interessi temporali e di preoccupazioni spirituali che oggi potrebbe giustamente essere interpretata come ipocrisia era, invece, naturale in un uomo del IV secolo, che, cristiano o pagano, considerava gli avvenimenti della terra come strettamente dipendenti, uno per uno, dal cielo.

Per questa ragione medesima, se si avrebbe torto ad escludere dalla condotta di Costantino il calcolo della « ragion di stato » ; se, anzi, converrà ammettere che esso fosse in lui predominante ; occorrerà d'altra parte considerare che la ragione di stato, in lui e ne' suoi contemporanei, non poteva essere identica a quella di un politico dei nostri tempi, ma doveva essere in rapporto con tutte le loro credenze. Una volta ammesse, come essi ammettevano, quelle influenze celesti sugli avvenimenti terreni, il tenerne conto rientrava pienamente nella « ragion di stato » come essi dovevano concepirla.

E a questo proposito occorre guardarsi bene dal considerare l'importanza data da Costantino nella sua politica al fattore religioso come una sua caratteristica personale ed eccezionale. Si deve invece tener presente come uno stretto rapporto tra religione e

politica fosse divenuto abituale nei reggitori del tempi. Senza risalire più indietro, Aureliano aveva avuto una sua politica religiosa, e l'avevano avuta anche Diocleziano e Massimino. Le stesse persecuzioni contro i cristiani, da Decio in poi, entrano a far parte organica della politica degli imperatori non semplicemente come misure politiche contro una associazione pericolosa per lo stato, ma anche come misure religiose destinate a salvaguardare il patrimonio spirituale della romanità. La politica cattolica di Costantino non è una creazione *ex-novo*, ma semplicemente uno sviluppo, e, insieme, un cambiamento di direttiva specifica, entro una impostazione già esistente. Non solo era ignota a quel tempo l'idea e la pratica dello stato laico, ma era altresì sorpassato — prima di Costantino e indipendentemente da lui — lo stadio in cui stato e culto religioso facevano tutt'uno, e le cose sacre erano semplicemente una parte dell'amministrazione pubblica. La religione ha conquistato una sua autonomia; lo stato se la trova di fronte e fa i conti con essa, ritenendo di non poterla ignorare e d'altra parte di non potere annetterla, puramente e semplicemente, al suo dominio. È nato, insomma, il binomio « trono e altare », ignoto all'antichità.

I.

Per studiare e comprendere la politica religiosa e la religiosità di Costantino bisogna rifarsi dal padre Costanzo. È Costantino stesso a compiere il collegamento, nell'editto agli Orientali (Eus. *V. C.* II 48-60) (1), là dove esalta suo padre per avere operato « opere di mansuetudine » a differenza dei suoi colleghi persecutori dei cristiani, e per avere invocato « con ammirevole riverenza religiosa in tutti i suoi atti il Dio salvatore » (Ivi, 49) Due cose, dunque, abbiamo da considerare : la religiosità personale di Costanzo I, e la sua condotta verso i cristiani.

---

(1) Ritengo senza fondamento i dubbi novamente sollevati da mons. Batiffol, *Les documents de la Vita Costantini* (*Bull. anc. litt. et archéol. chrét.* 1914, pp. 81-99) circa l'autenticità di questo e di altri documenti costantiniani della *Vita* eusebiana. Le motivazioni, veramente sbrigative, del Batiffol denotano un misconoscimento profondo della psicologia costantiniana, cioè della sua religiosità propagandistica quale appare dal nostro studio presente.

Per incominciare dalla seconda, è noto che v'è una parziale contraddizione fra i dati di Lattanzio e quelli di Eusebio. Secondo il primo (*De mort. pers.* 15,7) Costanzo si limitò a distruggere gli edifici cristiani, risparmiando le vite: avrebbe, cioè, applicato soltanto il primo editto di persecuzione, o piuttosto la prima prescrizione di questo. Eusebio, invece, esclude positivamente questa come ogni altra misura di persecuzione; e l'esclude non solo nella *V.C* (I 13), ma anche nella *H. E.* (VIII 13,13). Si potrebbero spiegare i due passi come la volontà di riuscir grato a Costantino, e di accodarsi a quanto questi aveva detto del padre (v. sopra), se il passo della *H. E.* non apparisse anteriore all'ultima edizione, pubblicata dopo la vittoria finale di Costantino su Licinio (1). Ma anche se non fosse così, non si vedrebbe troppo bene perchè Eusebio dovesse sentire il bisogno di negare specificamente un fatto reale (la distruzione delle chiese cristiane), quando se la sarebbe potuta cavare, ad imitazione del suo imperiale patrono, con l'affermazione generica, e sostanzialmente vera, che Costanzo non era stato persecutore. Si ha invece l'impressione che Eusebio, insistendo sul punto particolare delle chiese non distrutte, abbia voluto compiere una vera e propria rettifica, all'indirizzo appunto di Lattanzio (2). E allora viene in mente un'attestazione da tutt'altra fonte: i donatisti (Opt. I 22), nella lettera con cui chiesero l'intervento di Costantino, affermavano che Costanzo « persecutionem non exercuit et ab hoc facinore immunis est Gallia ». Quando si pensi che lo scisma donatista era stato occasionato da una delle disposizioni non sanguinose di persecuzione, la consegna delle Scritture, che appunto si accompagnò alla distruzione delle chiese, non par facile ammettere ch'essi avrebbero usato espressioni così categoriche quando nella Gallia ci fosse stata una distruzione sistematica degli edifici cristiani. Potremo dunque intendere che ci furono distruzioni singole, dovute all'iniziativa di autorità locali applicanti l'editto, che certamente Costanzo aveva pubblicato: questi lasciò fare (« dirui passus est » è l'espressione precisa di Lattanzio),

---

(1) Secondo lo Schwartz (pp. LIV, LIX del vol. III della sua ediz.), esso apparterrebbe alla penultima edizione, di circa il 317.

(2) Il *De mort. pers.* risale probabilmente a circa il 315.

senza, per suo conto, dare nessuna disposizione per un'applicazione sistematica. Eusebio, anzichè commettere un falso vero e proprio, avrebbe giocato sull'equivoco ; ciò che risponde assai meglio al carattere suo e della sua *V. C.*. L'equivoco potrebbe anche intendersi diversamente, potrebbe, cioè, farsi distinzione tra la condotta di Costanzo Cesare e quella di Costanzo Augusto : il secondo avrebbe fatto cessare totalmente quella persecuzione che il primo aveva in parte lasciato compiere. Con ciò si accorderebbe il passo del *De mart. Pal.* 13, in cui è detto che in tutto l'Occidente la persecuzione durò appena due anni.

In quanto alla religiosità di Costanzo, c'è un passo famoso, anzi famigerato, della stessa *V. C.*, in cui è detto ch'egli conobbe l'unico Dio, disapprovò il politeismo, « munì intorno tutta la sua casa con preghiere d'uomini santi », e la consacrò « al Re Dio dell'universo » ; dimodochè il suo palazzo non differiva in nulla dalle chiese di Dio. Facevano parte della sua corte anche dei « servitori di Dio », che pregavano questo continuamente per il principe (I 17,2-3). Si è detto che Eusebio ha voluto così darci ad intendere che Costanzo era cristiano; ma la stessa accusa potrebbe farsi a Costantino medesimo, che abbiamo già visto attribuire al padre una « ammirevole riverenza religiosa » verso « il Dio Salvatore » (o « Padre », secondo una variante) ; la stessa accusa, ed anzi a maggior ragione, poichè egli usa un termine più specificamente cristiano.

In verità, se si legge con attenzione il passo di Eusebio, si vede che egli afferma tre cose : che Costanzo I era molto religioso ; che era monoteista ; che teneva alla sua corte sacerdoti cristiani. Nessuna delle tre affermazioni implica che Costanzo professasse il cristianesimo ; e nessuna può esser dichiarata senz'altro inverosimile. Sul monoteismo di Costanzo si è anzi sufficientemente d'accordo tra gli storici. Che poi il suo monoteismo si esprimesse nel culto solare (1), non esclude affatto in lui simpatia e contatti

(1) Ciò è mostrato dalle sue monete : Cohen VII² nn. 8, 152, 155, 163 (busto radiato di C.), 209-11. Invece di monoteismo, altri preferisce, in questi casi, adoperare il termine di enoteismo coniato dal Max Müller. Esso può essere utile per la distinzione dal monoteismo puro, intransigente ,del cristianesimo : a patto, tuttavia, di tener presente che l'enoteismo del Max Müller aveva un significato alquanto differente.

amichevoli col cristianesimo, e anche con sacerdoti e vescovi. Il figlio Costantino seguitò pure a rendere omaggio a « Sol invictus » molti anni dopo aver cominciato a favorire ed esaltare la chiesa cattolica. Per Costanzo un indizio specifico di simpatie cristiane, rilevato dal Seeck, verrebbe dal nome di Anastasia, portato da una sua figlia. Si rifletta, del resto, che cristiani, a termini di legge ecclesiastica, non si diveniva se non col catecumenato ; e Costantino non divenne catecumeno se non alla vigilia della morte. Eppure non c'è dubbio che cristiani e pagani, già da molti anni, lo consideravano come cristiano. Occorre persuadersi che i confini tra i due mondi erano, nelle psicologie individuali e nella realtà sociale, assai più incerti e fluttuanti di quanto noi siamo disposti ad immaginarceli. E chi volesse negare la possibilità della presenza e delle preghiere di ecclesiastici cattolici alla corte di Costanzo per il fatto che questi adorava « Sol invictus », attribuirebbe alla chiesa cattolica dei primi anni del IV secolo una rigidità di cui invece, per vari segni, possiamo negare risolutamente l'esistenza. Prima del trionfo della chiesa, la gerarchia cattolica era molto più disposta ad applicare il « chi non è contro di me è con me », che non il suo contrario.

Queste considerazioni sulla politica religiosa e la religiosità di Costanzo I ci mostrano quali influenze Costantino abbia subito nella casa paterna, e direttamente dal padre. Religiosità monoteistica e favore al cristianesimo furono in lui tratti ereditari.

Inviato dal Cesare Costanzo in Oriente, a farvi la sua carriera militare, Costantino passò colà gli anni, presso a poco, dai venti ai trenta (1) : anni capitali per le formazione dello spirito. E non li passò unicamente in campo, a combattere contro i barbari : sappiamo, per esempio, ch'egli accompagnò Diocleziano in Pale-

---

(1) Nonostante gli argomenti del Seeck (I² p. 47 e 435), secondo cui C. sarebbe nato nel 288, Costantino non può esser nato molto piú tardi del 275. L'affermazione di Eusebio (*V. C.* I 8,1), che quando egli cominciò a regnare era nell'età in cui Alessandro Magno morì (trentadue anni) e gli altri dati di Eusebio medesimo e di tutte le altre fonti, concordi nel farlo morire a più di sessant'anni, lo provano indiscutibilmente. Il Seeck invece lo farebbe salire al trono neppure ventenne e morire neppure di cinquant'anni. Un simile sbaglio di piú di un decennio in un contemporaneo, che conobbe personalmente C., è assurdo.

stina (Eus. *V. C.* I 19, 1), e cioè nel viaggio d'Oriente fatto dal primo Augusto nel 296 per recarsi a sottomettere l' usurpatore Achilleo in Egitto. Ora, le impressioni ch'egli deve aver avuto colà riguardo al cristianesimo si possono riassumere in due punti: grande diffusione del cristianesimo e grande sviluppo della sua organizzazione ecclesiastica; mescolamento dei cristiani e delle loro comunità alla vita politica e sociale, di cui ormai apparivano come un elemento capitale ed inestirpabile. I tre primi anni di persecuzione a cui Costantino si trovò ad assistere dovettero rafforzare, piuttosto che diminuire, in lui queste due impressioni, anche se non vogliamo tener conto di quel che egli medesimo ha raccontato in proposito circa venti anni dopo (Eus. *V. C.* II 49 ss.) nella lettera agli Orientali; e non v'è ragione di dubitare che dal confronto fra la prima politica filocristiana di Diocleziano e quella persecutrice successiva egli abbia tratto fin da allora conclusioni che poi si affrettò ad applicare, giunto al trono.

II.

« Suscepto imperio Constantinus Augustus nihil egit prius, quam Christianos cultui ac deo suo reddere. Haec fuit prima eius sanctio sanctae religionis restitutae » Queste parole del « De mortibus persecutorum » (24,9) indicano qualche cosa di più e di diverso che una semplice cessazione della persecuzione, la quale,del resto, in tutto l'Occidente era già cessata (come abbiamo appreso da Eusebio) più di un anno prima della morte di Costanzo. I termini « reddere cultui » e « sanctio » implicano un atto formale e positivo, un editto o qualche cosa di praticamente equivalente. Non sarà stata una revoca diretta ed esplicita degli editti di persecuzione, o un riconoscimento di principio della libertà ai cristiani, perchè con tali atti Costantino avrebbe compiuto un distacco formale dal capo dell' impero e una rottura politica con questo; ciò ch'egli non fece mai. Ma la misura avrà tuttavia prescritto la cessazione degli atti specifici di persecuzione e la *restitutio in pristinum* delle comunità cristiane. Si deve ora intendere che questo editto sia stato emanato da Costantino appena successe al padre(cioè subito dopo il 25 luglio 306); oppure il ter-

mine di « Augustus » usato dal *De mort.* deve essere inteso con rigore giuridico e cronologico, e riferito pertanto alla primavera del 307, quando Costantino accettò dalle mani di Massimiano, insieme con la figlia Fausta per moglie, lo scettro di Augusto, invece di quello di Cesare riconosciutogli da Galerio l'anno innanzi (1)? L'emanazione di un editto, o di un provvedimento equivalente, sembra implicare in chi lo emana il carattere di Augusto. D'altra parte sembra difficile interpretare il « suscepto imperio » di un momento diverso dalla prima ascensione al trono. Ancor più cresce la difficoltà di una simile interpretazione per « l'inizio del principato » di cui parla la prima delle due dediche a Costantino nella introduzione alle *Divinae Institutiones* di Lattanzio (dediche non contenute in tutti i manoscritti, e sulla cui provenienza si è disputato e si disputa, ma che non si vede a chi altri possano risalire se non a Lattanzio medesimo): « salutarem universis et optabilem principatum praeclaro initio auspicatus es, cum eversam sublatamque iustitiam reducens taeterrimum aliorum facinus expiasti » (I. 1,13).

Avrebbe un suo significato se l'atto costantiniano in favore del cristianesimo coincidesse con l'assunzione da parte di lui del titolo di Augusto e la sua alleanza di famiglia con Massimiano. Questi due ultimi atti affermarono l'indipendenza di Costantino rispetto a Galerio, ed anche qualche cosa di più della semplice indipendenza. Il panegirico del 307 in onore dei due Augusti Costantino e Massimiano (questi panerigici equivalevano alle nostre pubblicazioni ufficiose) enuncia chiaramente tutto un programma di assetto e di unificazione dell'impero sotto il governo di Massimiano e Costantino e poi dei loro discendenti: unità ed ereditarietà dell'impero invece della tetrarchia fondata sull'adozione (2). Sarebbe ora interessante, ripetiamo, se la proclamazione

(1) Il Maurice, *Numismatique constantinienne* II p. LXXXIX, propende per la seconda alternativa. Che nel 306-07 Costantino si sia considerato soltanto Cesare e non Augusto, risulta indubitabilmente da *Pan.* VII (VI) 1, 1; 2, 1; 5,3; e si accorda con esso la testimonianza epigrafica e numismatica.

(2) *Pan.* VII (VI) 2,2: « ut Romana res olim diversis regentium moribus fatisque iactata tandem perpetuis domus vestrae radicibus convalescat tamque sit immortale illius imperium quam sempiterna suboles imperatorum ». 2,5: « non per plebeia germina, sed imperatoriam stirpem rei publicae propagatis ».

di questo programma, rivoluzionario ed assolutistico a proprio vantaggio, da parte di Costantino fosse contemporaneo col suo primo atto di politica filocristiana, poichè ciò confermerebbe come fino d'allora una tale politica rientrasse in tutta una concezione e in un piano di azione imperiali. E il legame potrebbe essere doppio: accanto al calcolo più ovviamente politico di conciliarsi il favore dei cristiani in Occidente e in Oriente (il linguaggio del panegirico porta necessariamente con se che Costantino pensasse all'Oriente fino da allora) ci sarebbe un accordo di concezioni ideali. L'unico imperatore corrisponderebbe all' unico Dio e ne sarebbe il rappresentante sulla terra, investito da lui, per sè e i discendenti, dell'assoluto dominio (1).

Ma se anche l'atto costantiniano in favore del cristianesimo risale alla sua prima ascensione al trono, l'anticipazione è così breve (dalla primavera 307 alla fine di luglio o all'agosto del 306) che il nesso politico fra le due manifestazioni costantiniane non va affatto perduto. E a Roma il cognato di Costantino, Massenzio, non seguiva una politica diversa: « incominciò, dice Eusebio, coll'accarezzare e adulare il popolo romano simulando la nostra fede e imponendo colà ai dipendenti di cessare la persecuzione contro i cristiani, con simulazione di religione e a fin di apparire propizio e molto mite rispetto ai predecessori » (*H. E.* VIII 14,1) I termini di Eusebio sono tali che bisogna concludere anche qui ad un atto positivo di Massenzio e a tutto un suo atteggiamento apertamente favorevole al cristianesimo (2). Se si pensa che Galerio era stato il promotore della persecuzione e la proseguiva, col suo Cesare Massimino, e che Massenzio e Costantino erano in rivolta, aperta o tacita, di fronte all'Augusto seniore, si vede

(1) Cfr. per l'elemento monarchico-assolutistico e dinastico nel pensiero cristiano antico il mio studio *Il pensiero del cristianesimo antico intorno allo Stato dagli Apologeti ad Origene* in « Bilychnis », ottobre 1920 (pp. 37-38 dell'estratto).

(2) Occorre intendere con discrezione quel che dice Eusebio circa la simulazione della fede cristiana da parte di Massenzio e circa i sentimenti del popolo romano rispetto al cristianesimo. Certo, Massenzio non si è mai professato cristiano ; ma potrebbe essere che avesse fatto qualche manifestazione di religiosità monoteistica. E a Roma il paganesimo era allora predominante non solo nelle alte classi, ma anche nel popolo, come si può arguire dai sarcasmi a cui andó incontro, vari anni piú tardi, Costantino (Zos. II 29-30).

chiaro come la politica, favorevole o sfavorevole, verso i cristiani fosse ormai un elemento integrante e precipuo della politica generale.

Si può fare, anzi, una congettura ulteriore. Gl'imperatori della persecuzione appartenevano per nascita a popolazioni barbare della parte orientale dell'impero, governavano in Oriente, trattavano Roma in pratica come una *quantité négligeable*; ed è noto come quest'ultimo fatto contribuisse all'esaltazione di Massenzio. La religiosità di Galerio, figlio di una « deorum montium cultrix... admodum superstitiosa » (*De mort.* 11,1), e di Massimino, circondato di maghi e d'indovini, devoto di Serapide (1), congiunta con questo loro atteggiamento verso Roma, poteva dunque apparire ai Romani come barbarie orientale; e un tale aspetto poteva assumere anche la loro persecuzione crudele verso il cristianesimo che con quella religiosità appariva, ed era di fatto, congiunta. Così, per la complessità dei processi storici, e per le trasformazioni e modificazioni locali della società cristiana, non è affatto assurdo il pensare che a Roma, in quel momento, cristianesimo e romanesimo avessero fatto una certa alleanza, non senza una direttiva cosciente da parte di alcuni elementi delle gerarchie ecclesiastiche e culturali cristiane (2).

* * *

Da questo primo atto di Costantino favorevole al cristianesimo non possiamo dunque ricavar nulla di particolare circa la sua religiosità di allora. Per cercar di sapere qualche cosa di questa dobbiamo rivolgerci alle monete da lui emesse ed ai panegirici gallo-romani composti in suo onore.

---

(2) Cfr. Eus. *H. E.* VIII 14,7; e le monete di Massimino con « Sol invictus » che tiene la testa di Serapide (Maurice, *Num. const* III pp. 219 ss.

(1) È significantissimo nel *De mort. pers.* l'accoppiamento della fede cristiana più ardente e dell'odio senza misura contro i persecutori con uno spiccato sentimento romano, che sottolinea in Diocleziano, in Massimino e sopratutto in Galerio i tratti antiromani, dispotici e barbarici. Cfr. 9,2; 17,2; 21,2-3; 22,4-5; 23,5; 26,2,5-6; 27,3, 7-8; 38,6. Antiromanesimo, dispotismo barbaro e anticristianesimo fanno per lo scrittore cristiano tutt'uno.

Per il periodo 306-09 noi vediamo comparire nelle monete costantiniane due divinità: Ercole (1) e Marte (2). Il primo è chiamato « conservator » o « comes Augustorum » (e gli Augusti sono Costantino e Massenzio); il secondo riceve l'appellativo di conservator », « propugnator » « pacificator », « victor », preceduto più volte da quello di « pater ». Marte predomina su Ercole; poichè Costantino era allora doppiamente inserito nella dinastia erculea (come figlio di Costanzo Cloro, figlio adottivo di Massimiano, e come genero di Massimiano medesimo (3)), si sarebbe aspettato il contrario. Marte era il Dio da cui pretendeva discendere Galerio, secondo Lattanzio (*De mort.* 9.9) (4). Ma era anche naturalmente, un Dio protettore dell'esercito; ed era poi particolarmente venerato nelle Gallie, ove i Gallo-romani adoravano sotto il suo nome una divinità indigena assai popolare, non solamente guerriera, ma genericamente protettrice (5).

Nel panegirico del 307, indirizzato a Massimiano non meno che a Costantino, e in cui anzi Massimiano ha il primo posto di protocollo come Augusto seniore, la divinità di Ercole ha spiccato risalto. Massimiano è colui che dà a Costantino ed ai suoi discendenti il nome ricevuto dal Dio suo capostipite; egli ha provato coi fatti di essere veramente progenie di Ercole, e questo dio è stato a donarlo a Roma, del dio medesimo devotissima (*Pan.* VII [VI] 8, 2; 11,3). Ercole è l'unica divinità che spicchi dalla folle anonima degli « Dei immortali », invocati con intonazione di luogo comune retorico dall'oratore. Accanto ad esso è solo nominato il Sole, che riceve in cielo il divo Costanzo (14,3) (6). La divinità, degli imperatori viventi, cui il panegirico

---

(1) Maurice, *Numism. Const.* II p. 223, 230; e sigle erculee, ivi pp. 82 ss.

(2) Maurice, *ibid.* I p. 387; II p. 11, 15, 86-87, 95.

(3) « Imperatores semper Herculii », dice il panegirista del 307 (*Pan.* VII (VI) 2,5).

(4) L'*Epit. de Caes.* (40,17) dice invece: « Is insolenter affirmare ausus est matrem... compressam dracone semet concepisse ». Ma il dragone, che, come osserva l'autore dell'Epitome, è preso dalla leggenda di Alessandro, poteva essere per Galerio la forma assunta da Marte.

(5) Sul culto di Marte nell'esercito cfr. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain* (Première partie) I p. 254 ss.; sul culto di Marte in Gallia Id. III 212 ss.

(6) Cfr. la moneta di Treviri in cui il « Divus Constantius », in effigie di Dio solare (testa radiata) si eleva in quadriga al cielo (Maurice, *Num. const.* I, p. 383).

è rivolto, è implicata nelle formule rituali « sacratissimi principes », « imperator aeterne », « mens divina », e simili, ma senza particolare risalto.

Se una conclusione è possibile trarre da un materiale tutt'altro che abbondante, questa è che Costantino, nel primo periodo del suo regno (306-09), non ha accoppiato alla sua politica favorevole al cristianesimo nessuna manifestazione di una religiosità uscente dai quadri di quella ufficiale e comune dell'impero del tempo. Tutt'al più si può aggiungere (ma l'aggiunta riguarda la sua politica, e non la sua religiosità) che il rilievo dato sulle monete a Marte, dio di Galerio, risponde alla condotta di Costantino, che non arrivò mai alla rottura aperta con il capo della seconda tetrarchia, e non prestò aiuto positivo a Massenzio contro di lui, nonostante l'alleanza contratta con Massimiano. E poco dopo il convegno di Carnuntum (novembre 308) — a cui partecipò Massimiano, allora già in rotta col figlio Massenzio, ma non Costantino — ci fu tra i due pieno accordo ufficiale, col riconoscimento di Costantino Augusto da parte di Galerio.

III.

Si sa come Massimiano, fallitogli il tentativo di spodestare il figlio Massenzio (un tentativo a cui il genero può benissimo averlo spinto, o da cui almeno non l'avrà dissuaso, pensando che, comunque finissero le cose, era un competitore eliminato) ; indottosi nel convegno di Carnuntum a deporre novamente la porpora: commettesse l'ultima pazzia di tentare un pronunciamento delle legioni galliche contro Costantino, col risultato di esser fatto prigioniero e messo a morte (o suicidato). Era per Costantino, appunto, un competitore di meno ; ma la « damnatio memoriae » che l'alto tradimento del suocero portava con sè, lo costringeva a cercare un nuovo titolo per quella posizione particolare e personale ch'egli persisteva a voler mantenere rispetto ai colleghi, anche adesso che Galerio l'aveva riconosciuto come Augusto.

Ed ecco che dal verso delle monete costantiniane scompare il già scarsamente rappresentato Ercole ; e accanto a « Marte conservatore » compare, ed acquista posizione preponderante,

« Sol invictus », così designato in tutte lettere e con l'appellativo ulteriore di « comes Augustorum », o più brevemente « comes » (1). Costantino, dunque, professa il culto solare e si mette sotto la protezione del Sole, o piuttosto accanto ad esso, proclamandolo suo « compagno ». Era la divinità che Elagabalo aveva introdotta nel Pantheon ufficiale romano, pretendendo anzi di darle la preminenza su tutte, e che era poi stata reintrodotta, in forme più degne e questa volta con successo permanente, da Aureliano (2). Prima di questo, Gallieno aveva professato sulle sue monete il culto di « Sol invictus », il quale aveva acquistato posto cospicuo nelle monete di Claudio II ed in quelle di Costanzo I (3).

Ora, nel panegirico in onore di Costantino pronunciato a Treviri nel 310 (nell'occasione delle feste genetliache della città), noi troviamo tre elementi caratteristici: 1) l'affermazione recisa e insistente che Costantino è imperatore per diritto ereditario, perchè nato da padre imperatore e lasciato erede dell'impero da questo (4); 2) la proclamazione, come di cosa ignota finora ai più, che Costantino discende da Claudio II, e che pertanto i suoi diritti all'impero risalgono fino a questo suo progenitore (5); 3) l'indicazione di Apollo — cioè del Sole — come del Dio speciale di Costantino, del Dio progenitore della sua stirpe, o anzi di cui egli è incarnazione, insieme col ricordo che a questo dio le profezie assegnano l'impero del mondo: « vedesti, credo, o Costantino, il tuo Apollo, accompagnato dalla Vittoria... anzi, che dico « credo »? Lo vedesti, e ti riconoscesti nella figura di lui, al quale carmi divinamente ispirati profetarono esser riserbato l'impero del mondo » (6);

(1) Maurice, *Num. const.* I p. 393 ss., II p. 23 ss. 95 ss. 233 ss.

(2) Per i caratteri, gli svolgimenti e la fortuna occidentale di « Sol invictus » si veda Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano* (trad. it.), c. V, e Batiffol, *Sol invictus* (in *La paix constantinienne et le catholicisme*, pp. 69-76.

(3) Per Claudio II v. Cohen VI² 6-18,20-23,25-32 etc. (testa radiata); 185-90,273-75. Per Costanzo V. sopra. Tuttavia il termine « invictus »non compare nelle monete di nessuno dei due.

(4) « Imperium nascendo meruisti » (*Pan.* VI (VII) 3,1; cfr. 2,5; 4,2; 7).

(5) « A primo igitur incipiam originis tuae numine, quod plerique adhuc fortasse nesciunt » etc. (2,1; cfr. 2,4-5).

(6) « Vidisti enim, credo, Constantine, Apollinem tuum comitante Victoria... et immo quid dico « credo »? vidisti teque in illius specie recognovisti, cui totius mundi regna deberi vatum carmina divina cecinerunt » (21, 4-5). Si ricordano poi i donativi fatti da C. ai templi di Apollo.

4) l'accentuazione della divinità di Costantino, proclamato implicitamente dio solare nel passo citato, ma detto poi esplicitamente ed enfaticamente « praesentissimus deus » (22,1). Occorre rendersi ben conto dell'intrecciò strettissimo di questi elementi e del risultato di esso: Costantino pone la sua candidatura al dominio di tutto l'impero romano, in qualità di discendente di una dinastia divina, in qualità d'incarnazione terrestre del dio Sole. Come questi, nel Pantheon del tempo, primeggia su tutti gli Dei quale « Deus summus », o manifestazione visibile di esso (intermediario fra la divinità inaccessibile e immobile, e il mondo), così Costantino, suo rappresentante, deve primeggiare sulla terra. È un programma del futuro, come al futuro si riferiva l'annuncio fatto dagli antichi vati dell'impero d'Apollo sul mondo. Costatino Messia solare : questo potrebbe essere il motto del panegirista del 310, e cioè il motto di Costantino medesimo.

In questa nuova forma del programma imperialistico costantiniano si fondevano elementi vecchi e nuovi, aspirazioni dei popoli ed interessi personali, calcolo politico e religiosità effettiva. Il mondo aspirava all'unità nell'ordine temporale e in quello spirituale. Un quinquennio di governo anarchicamente molteplice faceva rimpiangere a tutti il ventennio di unità dioclezianea. I cristiani, adoratori del « Deus summus », resistevano vittoriosamente alla persecuzione degli adoratori dei vecchi Dei. E se l'imperatore doveva essere l' incarnazione della divinità sulla terra, all'unico imperatore occorreva rispondesse l'unico Dio. Costanzo era stato monoteista : lo era stato, per quanto possiamo giudicare, spontaneamente, semplicemente, senza vedute complesse e senza programmi ambiziosi. La presenza di queste vedute e di questi programmi nello spirito e nell'opera del figlio non porta con sè che monoteista, o monoteizzante, non fosse anch'egli con sincerità di fede. E s'intende che alla persistenza dell'omaggio reso a Marte — Dio di Galerio, come sappiamo — sulle monete non

Naturalmente, Apollo è qui l'equivalente gallo-romano del Sole (per la devozione ad Apollo in Gallia cfr. Toutain, *Les cultes païens* I p. 317) A proposito dei « carmina » occorre ricordare il « tuus regnat Apollo » di Virgilio nell'egloga IV·

sarà da attribuire importanza per la religiosità e la politica religiosa personale di Costantino. Anche il monoteista Costanzo, accanto e più che a « Sol invictus », ha reso omaggio nelle sue monete a Giove, a Marte, ad Ercole.

Occorre, a questo proposito, non farsi una idea errata del monoteismo di Costanzo, e di Costantino in questo periodo, come di molta parte del mondo pagano colto del tempo. Era un monoteismo consistente nel riconoscimento e nell'adorazione di un Dio supremo, il quale da una parte non escludeva o piuttosto supponeva il riconoscimento, e anche una certa venerazione, di dei minori, subordinati al primo, o anche incarnazioni e simboli delle sue diverse proprietà e attività ; e dall'altra assumeva esso medesimo nomi diversi : « Le energie dell'unico Dio supremo, diffuse per l'edificio dell'universo, noi le invochiamo con nomi molteplici, poichè il vero nome di lui lo ignoriamo tutti... Così avviene che, mentre con la varietà delle nostre preghiere rendiamo omaggio alle sue, diciam così, membra, una per una, veniamo a render culto a Lui tutto intero... Attraverso gli Dei tutti quanti noi mortali terrestri veneriamo e adoriamo in mille modi, in concorde discordia, il padre comune loro e di tutti gli uomini ». Così scriveva il pagano Massimo di Madaura a S. Agostino (1) ; ma già un contemporaneo di Costantino, anzi il suo panegirista del 313, aveva invocato : « o sommo generatore delle cose, che hai tanti nomi quante tu volesti fossero le lingue dei popoli, mentre noi non possiamo sapere con qual nome proprio tu voglia esser chiamato » (2).

Questi testi sono noti ; ma non se ne estrae generalmente tutto il succo ch'essi contengono. Meno noti e ancor meno sfruttati sono certi passi di Arnobio, scrittore cristiano ed anzi apologeta

(1) « Huius nos virtutes per mundanum opus diffusas multis vocabulis invocamus, quoniam nomen eius cuncti proprium videlicet ignoramus... Ita fit, ut, dum eius quasi quaedam membra carptim variis supplicationibus prosequimur, totum colere profecto videamur.... Dii te servent per quos et eorum atque cunctorum mortalium communem patrem universi mortales, quos terra sustinet, mille modis concordi discordia veneramur et colimus ». In Aug. *Epist.* XVI.

(2) « Summe rerum sator, cuius tot nomina sunt quot gentium linguas esse voluisti (quem enim te ipse dici velis, scire non possumus) » *Pan.* XII (IX) 26,1.

cristiano, mostranti chiaramente come egli ammettesse l'esistenza di una quantità di Dei minori al disotto del « summus Deus », derivanti da questo la divinità loro ; e si spiegasse il divieto cristiano di adorarli col fatto che il culto del dio supremo implicava quello di tutto il divino esistente nell'universo (1). La concezione religiosa del cristiano Arnobio è, si può ben dire, sostanzialmente identica a quella del pagano Massimo ; nè varrebbe osservare che il cristianesimo di Arnobio è ancora un cristianesimo paganizzante, che non rappresenta la dottrina ufficiale della chiesa cattolica. La questione, in tal caso, non è quale fosse la dottrina ufficiale delle gerarchie ecclesiastiche, ma quali fossero le credenze intime, la maniera di vedere spontanea nel credente laico comune, nel « man in the street ». E si vede come tra un pagano e un cristiano la differenza d'idee potesse ridursi così sottile da riuscire impercettibile.

Rimaneva la differenza pratica, essenziale, che il pagano venerava gli Dei e non partecipava al culto cristiano, il cristiano adorava Cristo e non rendeva omaggio agli Dei. Ma poteva ben darsi il caso di un pagano che, arrivato alla concezione monoteistica e all'adorazione del « Deus summus », riconoscesse il cristianesimo come una delle forme, o anche come la forma più perfetta del monoteismo, e professasse questa sua adesione al cristianesimo, ma al tempo stesso, non entrando a far parte della chiesa cristiana come battezzato e neppure come catecumeno, e rimanendo quindi completamente libero nella sua condotta, continuasse a manifestare la sua devozione agli Dei minori, o anche allo stesso Dio supremo, sotto forme diverse da quelle cristiane : Giove Ottimo Massimo o « Sol invictus ». Cristo per lui poteva essere un'altra manifestazione del Dio supremo, analoga a quella solare, o anche una

(1) « Ad cultum divinitatis obeundum satis est nobis deus primus : in hoc omne quod colendum est colimus, quod adorare convenit adoramus, quod obsequium venerationis exposcit venerationibus promeremur. Cum enim divinitatis ipsius teneamus caput, a quo ipsa divinitas divinorum omnium quaecumque sunt ducitur, supervacuum putamus personaliter ire per singulos, cum et ipsi qui sint et quae habeant nomina nesciamus » (*Adv. Nat.* III 2). Si noti come Arnobio professi verso gli Dei minori un agnosticismo simile a quello che il panegirista del 313 professa rispetto al Dio sommo. In *Adv. Nat.* II 3 è riconosciuto che il dio supremo « minoribus supplicare diis homines vetuit » .

incarnazione di questo medesimo, destinata a propagare e mantenere sulla terra il monoteismo, così come il Sole era destinato a mantenere e promuovere la vita dell'universo.

IV.

Tale, senza dubbio, è il caso di Costantino. Occorre prendere i fatti come sono e resistere alle tentazioni di eliminare le testimonianze storiche non conformi alle nostre ricostruzioni prestabilite o non facilmente comprensibili per la nostra maniera di pensare. È certo che, dal 312 in poi, Costantino ha manifestato pubblicamente il conto particolare ch'egli faceva del cristianesimo. Il racconto di Eusebio (*V. C.* I 28,2) sulla croce apparsa in pieno giorno nel cielo a Costantino mentre egli si accingeva alla spedizione contro Massenzio, deve essere respinto perchè in disaccordo con il racconto di Lattanzio, scritto in tempo assai più vicino agli avvenimenti, da chi non componeva *ex professo* un panegirico di Costantino. Ma appunto per questo non è altrettanto facile respingere il racconto di Lattanzio medesimo. E che ragione ci sarebbe, poi, di respingerlo? Un'apparizione o un'ammonizione della divinità in sogno per un uomo del IV secolo era cosa, non diciamo di tutti giorni, ma certo perfettamente normale. Si sogna di notte quello a cui si pensa di giorno; e Costantino, nei giorni precedenti la battaglia di ponte Milvio, non poteva non pensare alla gravità del cimento supremo, alla necessità di un soccorso divino. Tutti allora credevano a un legame intimo fra la terra e il cielo, a un intervento costante e decisivo della divinità negli affari terreni. Tutti cercavano di conoscere e di propiziarsi i voleri della divinità cogli oracoli, i sogni, gli auspici, i sacrifici, le preghiere. Così pensavano e operavano Diocleziano, Galerio, Massimino, Licinio, Massenzio; perchè solo Costantino avrebbe dovuto fare eccezione? Che, poi, a differenza dei suoi colleghi, eg'i ricorresse in un momento supremo al Dio dei cristiani, non apparirà per nulla strano a chi consideri che questo Dio non gli era ignoto, nè sgradito, sin dalla fanciullezza passata alla corte del padre; che in Oriente egli aveva potuto vedere quale largo culto godesse e quale forza conferisse a molti suoi

seguaci ; che la fine precoce e crudele di Galerio persecutore dei cristiani poteva apparirgli come una punizione di questo Dio ; che, invece. come dovuta alla condotta, od anche alla condotta, favorevole per il cristianesimo di suo padre e sua egli poteva con siderare la fortuna che aveva accompagnato il primo fino alla tomba, e fino adesso era rimasta fedele anche a lui.

Sono precisamente queste le convinzioni che, già all'indomani della vittoria di Ponte Milvio, egli esprime in un documento ufficiale : « appare da moltissimi fatti che il dispregio della religione in cui si professa la più alta riverenza della Potestà santissima e celeste porta gravissimi pericoli agli affari pubblici, mentre la sua adozione ed osservanza regolare apportano una grandissima prosperità al nome romano e a tutti gli affari degli uomini ». (Eus. *H. E* X, 7) (1). Non c'è ragione per escludere che, già prima di Ponte Milvio, esse fossero, almeno in germe, nel suo spirito.

Il sogno di Lattanzio appare dunque perfettamente spiegabile coll'ambiente sociale e la psicologia individuale di Costantino ; ed a sua volta contribuisce assai bene a spiegare la politica ulteriore di lui verso il cristianesimo e i sentimenti personali da lui manifestati. Nessun dubbio che, nella grandissima prosperità pubblica da lui ritenuta già nel principio del 313 effetto del culto cristiano, entrasse in prima linea la battaglia di ponte Milvio ; e tanto meglio poteva entrarci quanto essa era stata più direttamente connessa col cristianesimo nel suo spirito. Con questo, sparisce la possibilità di interpretare — come ha fatto ancora recentemente fra noi il Costa — il segno fatto incidere da Costantino sugli scudi ai soldati come un segno di culto solare gallico (2); e neppure è lecito di accettare il carattere cristiano del segno esclu-

---

(1) È una lettera ad Anulino proconsole d'Africa, con la quale si stabilisce l'esenzione dai « munera » del clero cattolico. Poichè la lettera di Anulino « Scripta coelestia » del 15 aprile 313 (in Aug. *Ep.* 88,2) si riferisce già a questa disposizione, risulta con ciò fissata la data della lettera costantiniana.

(2) G. Costa, *Religione e politica nell'impero romano*, p. 215. Il racconto di Lattanzio va preso come un tutto : segno e sogno. Per un emblema del culto solare, già professato da Costantino, il misterioso comando divino solo alla vigilia di Ponte Milvio non si comprenderebbe. Sebbene confusa, la descrizione di Lattanzio non sembra adattarsi (come vorrebbe il Batiffol) alla croce, ma ad una combinazione di questa col monogramma di Cristo.

dendo la visione notturna, come sembra voler fare lo Schwartz (1). È rilevato concordemente, del resto, come l'iscrizione dell'arco di Costantino, eretto dal Senato romano nel 315, e i panegirici pagani del 313 e del 321 alludano, a proposito della vittoriosa campagna costantiniana del 312, a un intervento particolare della divinità e ad un particolare rapporto fra questa e Costantino (2). Ora, poichè una spiegazione specifica della credenza in questo intervento ci è data da un'altra fonte contemporanea, e poichè questa spiegazione si accorda con tutti i fatti precedenti e seguenti, essa deve essere accettata.

Tanto più deve esserlo in quanto, e guardar bene, per l'atteggiamento di particolare favore mostrato da Costantino verso il cristianesimo nel 312-13, col porre il suo esercito sotto la protezione del Dio cristiano e attribuire a questo la vittoria, e coll'accordare alla chiesa cattolica privilegi e liberalità cospicue (3), noi non possiamo indicare altra ragione concreta all'infuori di una sua convinzione personale. Abbiamo visto la ragione politica che

---

(1) E. Schwartz, *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*, p. 68. Nello schizzo più recente in « Meister der Politik » lo Schwartz sembra mettere in dubbio anche l'incisione del segno.

(2) Iscrizione dell'arco : « instinctu divinitatis » (la vittoria su Massenzio è rappresentata come dovuta a suggerimento divino). La spiegazione del Costa (op. cit., p. 226) che la « divinitas » sia qui, semplicemente, quella dell'imperatore, non è ammissibile proprio per le parole immediatamente seguenti, « mentis magnitudine », su cui il C. si basa. Appunto perchè la « mens » è quella di Costantino, la « divinitas » deve riferirsi a qualche cosa di diverso da lui, per necessità del contrapposto stilistico (l'iscrizione vuol dire, insomma, che la vittoria fu, insieme, opera della divinità e di Costantino). *Pan.* XII (IX), del 313 : « quisnam te deus, quae tam praesens hortata est maiestas ?... Habes profecto aliquod cum illa mente divina, Constantine, secretum, quae... uni se tibi dignatur ostendere » (2,4-5) ; « promissam divinitus victoriam » (3,3) ; « te divina praecepta (sequebantur), illum (Massenzio) superstitiosa maleficia » (4,1) *Pan.* IV (X), di Nazario, del 321 : Dio « pietatem tuam texit » (7,4) ; illa divinitas obsecundare coeptis tuis solita » (13,5) ; gli spiriti celesti marcianti alla testa dell'esercito di Costantino contro Massenzio (14), e il confronto con i Dioscuri combattenti per i Romani al lago Regillo (15,4) ; la « vis divinitatis » che trasse fuori dalle mura di Roma il tiranno Massenzio (27,5).

(3) È arbitrario sostenere (Duruy, Costa) che l'esenzione dai « munera » fosse un semplice effetto giuridico del riconoscimento del cristianesimo come « religio licita » : nulla costringeva Costantino ad accordare alla chiesa, insieme con la libertà religiosa e i diritti civili, i privilegi delle corporazioni riconosciute di utilità pubblica. Tanto meno, s'intende, regge la spiegazione per i donativi fatti alle chiese ; ed essa poi fa definitivamente naufragio di fronte ad affermazioni come quelle, già viste, dalla lettera ad Anulino proclamanti la superiorità religiosa del cristianesimo e la sua utilità sociale. Qui le applicazioni giuridiche del riconoscimento del cristianesimo assolutamente non c'entrano ; siamo di fronte, diciamo pure, ad una professione di fede.

egli aveva avuto in comune con Massenzio per accordare pace al cristianesimo : si trattava di fare opposizione a Galerio. Ma Galerio era morto nel 311, e prima di morire aveva egli stesso emanato l'editto concedente la libertà religiosa ai cristiani. Morto Galerio, Costantino era divenuto l'alleato di Licinio contro Massimino, prosecutore della politica anticristiana ; ma questa sua posizione non richiedeva se non il mantenimento della politica di libertà, e certo a niente più di questo pensava per suo conto Licinio. In quanto alla campagna contro Massenzio, per se stessa non poteva portare Costantino ad accentuare in modo così notevole il suo filocristianesimo. Massenzio seguiva anch'egli una politica di libertà verso i cristiani ; l'Italia settentrionale, ove si svolse la maggior parte della campagna, era ancora assai scarsamente cristianizzata, e a Roma stessa il partito antimassenziano, su cui poteva e doveva contare Costantino, era costituito principalmente dall'aristocrazia, quasi tutta pagana. Nè si può pensare che, appena conclusa l'alleanza con Licinio, Costantino pensasse a soppiantarlo coll'aiuto della chiesa cristiana, in Oriente assai forte. Negli anni 312-13 l'attenzione di Costantino doveva esser concentrata in Occidente, ove quella medesima chiesa aveva uno sviluppo assai minore e una organizzazione assai meno estesa e meno solida.

Nè la condotta di Costantino, nel 313 e negli anni seguenti, di fronte allo scisma donatista può bastare a provare fin d'allora in lui l'esistenza di un piano di dominazione della chiesa (1). Bisogna considerare che fu una delle parti contrastanti nella chiesa d'Africa (quella dei donatisti) a ricorrere ripetutamente a lui, senza che l'altra parte eccepisse nulla in contrario. La chiesa cristiana, appena ebbe dall'impero libertà e privilegi (e anche prima : si ricordi il caso della chiesa di Antiochia con Aureliano), si precipitò con furia concorde a chiedere l'intervento del « braccio secolare » nelle sue questioni; e non intendiamo ora esaminare per quanta parte questo fosse un « ruere in servi-

(1) Così lo Schwartz in *Kaiser Constantin*, pp. 86-87 ; e di nuovo in « Meister der Politik », pp. 304-05.

tutem » e per quant'altra una preparazione della ierocrazia medievale. Pretendere che Costantino respingesse chi ricorreva alla sua autorità, in un ambiente di assolutismo statale qual era quello del IV secolo, sarebbe veramente eccessivo. Senza contare che lo scisma donatista aveva assunto subito proporzioni tali da sconvolgere l'ordine pubblico in tutta l'Africa; ed a questo fatto, più che a calcoli di « divide et impera », saranno da attribuire i successivi ritorni fatti da Costantino sulle decisioni dei sinodi e sue. Nè, dopo aver letto la lettera ad Anulino, sarà da negar fede alle affermazioni costantiniane che l'unità e la concordia della chiesa fosse per lui un bene di somma importanza, da tutelare quindi con ogni sforzo (1).

Per concludere su questo punto: se la politica religiosa di Costantino, fin dal principio favorevole al cristianesimo, ci mostra dopo il 312 uno sviluppo d'importanza capitale in senso cristiano, il punto di partenza di questo sviluppo va fissato in una convinzione ed una esperienza religiose. Questa convinzione e questa esperienza furono conformi, naturalmente, alla religiosità del soggetto, eminentemente interessata: riguardavano, cioè, soprattutto il creduto intervento della divinità nelle cose terrene ed erano ispirate dalla preoccupazione di ottener quell'intervento a proprio favore. Ma sarebbe il colmo dell'assurdo negare, per questo, che si trattasse di convinzione e di esperienza religiose: quasichè in molti casi tale non sia appunto il carattere della religiosità, oggi e tanto più nel IV secolo.

V.

Pure questo medesimo Costantino, che concede privilegi alla chiesa cristiana, anzi cattolica, che la proclama santissima per il culto della divinità ed utilissima per lo stato, che si preoccupa

---

(1) La lettera di convocazione del concilio di Arles, conservataci da Eusebio (*H. E.* X 5,21) nell'esemplare diretto a Cresto, vescovo di Siracusa, biasima aspramente coloro che dissentono « dalla religione della Virtù santa e celeste e dalla sentenza della chiesa cattolica », e deplora che sia data occasione d'irrisione a coloro « che hanno animo alieno da questa santissima religione ».

così vivamente per le discordie esistenti in seno ad essa: questo medesimo Costantino seguita ad onorare « Sol invictus » e a proclamarlo suo « compagno », cioè a considerarsi come particolarmente protetto da lui e suo rappresentante sulla terra. Accanto al Sole, anche Giove e Marte « conservatori » ricevono i suoi omaggi. Le monete costantiniane parlano chiaro in proposito; ed esse ci mostrano anche una netta predominanza della nuova divinità solare a tendenze monoteistiche e delle credenze astrologiche sulle vecchie divinità ufficiali del paganesimo romano (1).

Se v'è chi vorrebbe negare valore religioso alle manifestazioni cristiane di Costantino, s'intende che v'è pure chi non vorrebbe riconoscerlo a queste sue manifestazioni « pagane » (2). Ma i secondi non hanno più ragione dei primi. Occorre ripetere che i fatti vanno presi come sono, e si deve cercar di spiegarli tutti insieme, anzichè negare quelli che non tornano comodi alle nostre vedute o non si prestano facilmente alle nostre interpretazioni. Per un lungo periodo (un decennio all'incirca; e manifestazioni almeno sporadiche del fenomeno le troveremo molto più a lungo) Costantino ha professato contemporaneamente, apertamente e sistematicamente il cristianesimo e la religione astrologica di « Sol invictus ». E se questo è vero — come è vero — vuol dire che le due credenze non apparivano inconciliabili a lui, e neppure alla coscienza media dei contemporanei: quella coscienza media di cui i governanti anche più dispostici tengono pur sempre un certo conto.

(1) Si veda il materiale diligentemente raccolto, distribuito ed analizzato dal Maurice nei tre volumi della sua *Numismatique constantinienne*. Ne risulta che « Sol invictus » ha una spiccata predominanza, tanto più che anche le monete coll'iscrizione « Claritas reipublicae » hanno carattere nettamente solare (vi compare l'effigie del Sole): il concetto è sempre quello di paragonare l'impero del Sole in cielo a quello romano in terra. Per il carattere astrologico (rappresentazione di altare, globo e stelle) delle monete con « Beata Tranquillitas » — le quali tuttavia non compaiono prima del 320 — si veda quel che dice il M. stesso, II p. CXXXIII. Mentre « Sol invictus » seguita a mantenersi fino al 320, ed anzi (nella zecca di Sirmio) fino al 323, Giove e Marte scompaiono fin dal 317 (solo un tipo di moneta di Crispo della zecca d'Arles ha ancora Giove nel periodo 317-20).

(2) Il Maurice, nella *Numism.* e in *Constantin le Grand*, vuole spiegare la persistenza dei tipi pagani sulle monete con la « routine administrative », e coll'ambiente ancora pagano della burocrazia imperiale. Ma è costretto tuttavia a far intervenire anche la tolleranza di Costantino (*Numism.* II p. LXXXVI). E anche la tolleranza non basta a spiegare un fenomeno così sistematico e duraturo.

Come ciò potesse avvenire, noi l'abbiamo già spiegato sopra (fine del cap. III), commentando i testi del pagano Massimo e del cristiano Arnobio. Che la teologia e la psicologia religiose da noi delineate colà dovessero esser quelle di Costantino, non è solo una induzione dalla contemporaneità ora osservata del suo cristianesimo e del suo solarismo ; ma può essere confermato con testimonianze dirette della sua condotta e del suo modo di sentire.

Innanzi tutto, si tenga ben presente (molti se ne scordano volentieri) che Costantino in questo periodo — e anzi, fino agli ultimi mesi di vita — non entrò a far parte della chiesa cristiana. Il passo di Eusebio (*V. C.* I 32,3) in cui si racconta come, dopo la visione della croce, egli attendesse, sotto la guida dei sacerdoti, alla lettura dei libri sacri, è interpretato dallo Schwartz (*K. K.*, p. 68) nel senso di una iscrizione fra gli « audientes », la categoria precedente il catecumenato propriamente detto. Ma deve invece aver ragione K. Müller a sostenere (*Zeitsch. f. N. T. Wiss.* 1925, pp. 285-286) che Eusebio intende parlare unicamente di letture private : è infatti assai difficile immaginare un imperatore che se ne rimane fuori della porta della basilica, ad ascoltare il vangelo e l'omelia del vescovo. In ogni caso, Costantino, anche facendosi iscrivere fra gli « audientes », sarebbe rimasto fuori della chiesa, ufficialmente estraneo ad essa e completamente indipendente dalla sua disciplina.

In secondo luogo, abbiamo di questo periodo un documento di Costantino incompatibile con ogni professione di esclusivismo cristiano e perfettamente corrispondente a quel sincretismo che riscontriamo nella sua condotta. Parliamo, naturalmente, dell'editto di Milano, riferendoci non alla disposizione pratica di libertà per tutti i culti, ma alle motivazioni teoriche di quella : « affinchè tutto quanto il divino che è nella sede celeste possa esser placido e propizio a noi e a tutti i nostri sudditi » ; « affinchè la divinità suprema, cui porgiamo spontaneo ossequio, possa manifestarci in ogni cosa il solito favore e la solita benevolenza » (1).

(1) « quo quidquid est divinitatis in sede celesti nobis atque omnibus, qui sub potestate nostra sunt constituti, placatum ac propitium possit existere » ; « ut possit summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur, in omnibus solitum favorem suum benevolentiam que praestare » (Latt. *De mort. pers.* 48,2-3).

Il noto tentativo del Seeck d'attribuire l'editto al solo Licinio è semplicemente assurdo (1); ma neppure può accettarsi senz'altro quel che dice il Batiffol (2), che esso rappresenti uno stadio di pensiero religioso già oltrepassato da Costantino, spintosi per suo conto assai più innanzi sulla via del favore al cristianesimo. Abbiamo esposto noi stessi come già prima dell'editto di Milano Costantino avesse manifestato il suo particolare favore per il cristianesimo, e l'avesse proclamato come « la religione in cui si professa la più alta riverenza della Potestà santissima e celeste »; ma ciò non escludeva ancora il valore di altre forme religiose, e si può anzi dire che lo presupponesse: perchè il cristianesimo professasse « la più alta riverenza » verso il Dio supremo, occorreva che altri culti professassero anch'essi una « riverenza », sia pure meno alta, ma pur sempre degna di questo nome. Nè quel che sappiamo dell'indole e della mente di Licinio rende verosimile che sia germinata nella sua testa una concezione ideale così ampia e insieme così sottile come è quella esposta deliberatamente nell'editto del 313.

E non solo l'editto, ma noi crediamo d'ispirazione costantiniana anche il canto religioso fatto intonare da Licinio alle truppe sul campo della battaglia contro Massimino il 1° maggio 313 (Latt. *De mort. pers.* 46,6): « O Dio sommo, noi ti preghiamo — O Dio santo, noi ti preghiamo — A te affidiamo il compimento di ogni giustizia — A te affidiamo la salvezza nostra — A te affidiamo il nostro impero — Da te abbiamo la vita — Da te abbiamo felicità e vittoria — Dio sommo e santo — esaudisci le

---

(2) Nell'editto è detto chiaramente che Costantino e Licinio ne hanno concordato le disposizioni a Milano. E Costantino, dunque, non avrebbe dovuto pubblicarlo? E avrebbe lasciato al collega tutta la gloria di un atto così solenne, proclamato con motivazioni così nuove ed elevate, racchiudenti tutta una concezione originale politico-religiosa? Appunto per l'importanza capitale che Costantino dava alla politica religiosa, è inammissibile ch'egli non partecipasse personalmente a un atto simile. E se a Licinio non bastava in Oriente richiamarsi puramente e semplicemente all'editto di Galerio, ciò tanto meno poteva bastare a Costantino. Che poi l'editto sia stato pubblicato a Milano o no, che fosse un editto o un rescritto, che il documento conservatoci ne dia la riproduzione pura e semplice, o no, sono cose che poco importano alla storia e nulla al nostro studio. Si veda, su di esse, Wittig, *Das Toleranzreskript von Mailand* 313 (nella raccolta del Dölger, *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, 1913, pp. 40-65)

(1) *La paix constantinienne et l'Eglise*, pp. 244,249.

nostre preghiere — A te stendiamo le nostre braccia — esaudiscici, Dio sommo e santo ». Si confronti, infatti, questa preghiera con quella che Costantino faceva pronunciare la domenica ai soldati non cristiani, e che veniva anch'essa recitata colle mani levate al cielo (Eus. *V. C.* IV 19-20) : « Te conosciamo per solo Dio; te confessiamo re ; te invochiamo aiutatore. Da te avemmo le vittorie ; per te superammo i nemici ; a te per i beni già avuti rendiamo grazie ; e da te speriamo quelli futuri. Te supplichiamo tutti, perchè tu ci custodisca il nostro imperatore Costantino, con i suoi figli amici di Dio, per lunghissima vita sano e vittorioso ». Salvo la maggiore accentuazione dell'elemento imperiale e dinastico, contenuto, carattere e presupposti religiosi sono identici nelle due preghiere : in ambedue i casi è invocato il « Deus summus », creatore e reggitore dell'universo, per ottenere protezione all'impero. Manca in queste preghiere, per quanto concerne la divinità, qualsiasi accenno che vada oltre il puro e semplice monoteismo (un po' più spiccato, questo, nella preghiera di Costantino — « te conosciamo per solo Dio » —) ; per quanto concerne i devoti, ogni interesse che non sia quello terreno della cosa pubblica : manca, cioè, l'elemento morale individuale e specificamente cristiano.

Queste erano preghiere per i pagani ; ma quando Costantino discorre per suo conto di Dio e della stessa religione cristiana, il suo linguaggio non è sostanzialmente dissimile. Dalle lettere ad Anulino (1) alla lettera ai provinciali di Palestina (2), già posteriore alla sconfitta ultima di Licinio, sempre ritroviamo « il grande Dio », « il Dio massimo », « la Potestà santissima e celeste », « il divino » ; e il cristianesimo è semplicemente la religione di questo Dio, di questa Potestà, o ancora più semplicemente « la legge santissima ». La funzione di questo Dio sommo è pur sempre quella di creatore e conservatore del mondo e degli uomini, la funzione cosmologica insomma ; e insieme con essa quella di retributore del bene e del male, anche

(1) Oltre quella già citata, Eus. (*H. E.* X 6) ne dà un'altra.

(2) Eus. *V. C.* II, 24 ss.

in un'altra vita, ma anzitutto e sopratutto in questa. Solo nella lettera agli Orientali (1), anch'essa posteriore alla detronizzazione di Licinio. spunta « il Figlio di Dio », ma si dice di lui soltanto, che fu mandato per ricondurre gli uomini alla vera religione, cioè al monoteismo ; mentre in una lettera più tarda, del 331, diretta questa volta ad una chiesa cattolica, quella di Alessandria (2), egli è chiamato Demiurgo, e si dice di lui che « presiede alla vita di tutti » : si parla, cioè, anche per lui della funzione cosmologica. Questo carattere cosmologico-demiurgico del Figlio è affermato ancor più nettamente e più particolarmente illustrato in quella « Oratio ad sanctorum coetum » di cui non vediamo ragione sufficiente per negare l'autenticità costantiniana (3). Particolare interessante : il nome di Cristo ricorre sotto la penna di Costantino solo in questa « Oratio » ; il nome di Gesù, se abbiamo ben visto, mai.

Il cristianesimo di Costantino non è dunque sostanzialmente diverso da quel monoteismo di cui l'editto di Milano e le preghiere al « Deus summus » dei soldati di Licinio e di Costantino ci presentano saggi preziosi. Anch'esso è un monoteismo cosmologico, in cui il Cristo fa le parti, ed assume (come abbiamo visto) anche il nome, del Demiurgo della filosofia religiosa contemporanea. Non era un cristianesimo che Costantino si fosse fabbricato di sua testa : se qui fosse il luogo, potremmo mostrare come il più in-

(1) *Ivi*, II 48 ss ; cfr. 57.

(2) Athan. *Apol. c. Ar.* 61-62. Anche nelle altre lettere di Costantino a chiese ed ecclesiastici (circolare alle chiese dopo Nicea, Eus. *V. C.* III 17-20 ; lettera ai vescovi di Numidia, app. ad Optato, n. X, p. 213-16 Ziwsa) ; lettera al concilio di Tiro, Socr. I 34 ; lettera ad Eusebio, Eus. *V. C.* II 46 ; lettera ad Alessandro e Ario, *ivi*, II 64-72) il linguaggio religioso ha gli stessi caratteri.

(3) Cfr. in favore dell'autenticità Pfättisch, *Die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen* (nella già citata raccolta del Dölger, *K. d. Grosse*, pp. 96-121). « Il generato », cioè il Figlio, fu costituito « per disposizione della Provvidenza presidente al mondo visibile ed alle cose in caso contenute ». Perciò la causa dell'essere e del vivere a tutte le cose del mondo proviene da lui (3,1). In questa « Oratio » si parla della incarnazione del Figlio e della sua opera sulla terra ; ma quest'opera è caratterizzata, con linguaggio di colorito stoico, come puramente didattica e morale. — S'intende che, ammettendone l'autenticità, noi non intendiamo dire (come non intende il Pfättisch) che Costantino l'abbia scritta tutta da sè. Altri avrà preparato i materiali, e l'avrà anche redatta per lui. Forse che re e papi scrivono da sè discorsi della Corona ed encicliche ?

signe rappresentante della teologia cirstiana al tempo di Costantino, Eusebio di Cesarea, professasse un cristianesimo assai simile a quello costantiniano, e come anzi l'uno e l'altro rientrassero nel tipo di religiosità media cristiana delle classi elevate al principio del IV secolo.

A questo cristianesimo, sincretistico verso la religiosità filosofica del tempo, Costantino aggiungeva un elemento di sincretismo più propriamente religioso colla devozione a « Sol invictus » proseguita in questi anni. Lo spettacolo di un sovrano che onorava contemporaneamente il Sole e Cristo, che si presentava contemporaneamente come il protetto e il delegato del Dio solare e del Dio cristiano sulla terra, era per se stesso una specie di propaganda religiosa sincretistica. Nessun dubbio, per noi, che una simile propaganda fosse nelle intenzioni coscienti di Costantino, ciò che naturalmente non esclude affatto una sua persuasione intima. Una prova diretta di queste sue intenzioni ce la dà la proclamazione della domenica, cioè della festa cristiana, come giorno festivo civile sotto il nome, non di domenica, ma di « dies solis », e con l'esplicita menzione della devozione solare (1). Il sincretismo, qui, è patente ; ed esso illumina di nuova luce il carattere della preghiera che abbiamo inteso recitare in quel giorno dai soldati non cristiani, sempre per volontà di Costantino.

Sappiamo già che dopo il 320 « Sol invictus » scompare quasi completamente dalle monete di Costantino, e completamente dal 323. Accrescimento di purezza intransigente cristiana nella fede di Costantino, o accrescimento di pressione morale da parte delle gerarchie cattoliche o meglio dei consiglieri e dignitari ecclesiastici di corte ? Non possiamo dire ; e forse non si possono separare i due fatti. Ma abbiamo già visto come la « Beata Tran-

---

(1) *Theod.* II 8,1 (3 luglio 321) : « Sicut indignissimum videbatur diem solis v e n e r a t i o n e s u i c e l e b r e m altercantibus iurgiis et noxiis partium contentionibus occupari », così invece è conveniente che in questo giorno si compiano emancipazioni e manomissioni, « quae sunt maxime votiva ». La proclamazione del « dies solis » come festivo è dunque già avvenuta; ma dobbiamo supporre, trattandosi di una disposizione esplicativa, che sia avvenuta poco innanzi, cioè sempre nel 321. Il Maurice (*Numism.* II p. LXII), per spiegare l'« aspect païen » della legge, tira in ballo i notai e gli scribi. Ma questi non potevano mai arrogarsi tanta iniziativa da scegliere essi il nome di « dies solis ».

quillitas », che sembra prendere il posto di « Sol invictus » nelle monete fra il 320 e il 323 (1), conservi un carattere schiettamente astrologico. Un tale carattere, o anzi ancora più spiccato, ha una moneta coll'iscrizione « Rector totius orbis », rappresentante Costantino con lo zodiaco (2), moneta certo posteriore alla detronizzazione di Licinio ; l'elemento astrologico — la stella — campeggia in alto nelle monete colla scritta « Providentiae Augg. » o « Caess. », del 323-30 ; e a Costantinopoli, nella nuova capitale inaugurata il 330, e per la quale fu tratto astrologicamente l'oroscopo, Costantino si fece collocare una statua che lo raffigurava sotto l'effige di Dio solare, statua il cui collocamento venne effettuato con una cerimonia religiosa cristiana, al canto del *Kyrie eleison* e tra il fumo degli incensi (3). Come si vede, il sincretismo non era cessato ancora.

La base di questo sincretismo era pur sempre il monoteismo cristiano, perchè in questo era, agli occhi di Costantino, « la più alta riverenza della Potestà santissima e celeste ». Egli, cioè, voleva assorbire il monoteismo pagano in quello cristiano, e non viceversa ; e verso il politeismo pagano e il culto pagano ordinario aveva già fin d'ora una netta avversione : esso rappresentava per lui un vecchiume superstizioso, anche se, con certe restrizioni, tollerato (4). Ma ciò non significa che anche il cristianesimo non venisse a subire una modificazione in simile programma. Fu l'arianesimo che, portando con filosofica consequenziarietà il programma costantiniano agli estremi, provocò la reazione del misticismo e del particolarismo cristiani, e il fallimento del programma medesimo.

(1) Il Maurice dice « 324 », perchè accetta dal Seeck la data 324 per la seconda guerra con Licinio.

(2) Maurice *Numism.* II p. 278 : « l'epoque de l'émission de cette pièce est incertaine ; elle pourrait avoir été frappée après la prise de Rome ». Ma Costantino non fu « rector totius orbis » che dal 323 in poi.

(3) Preger, *Konstantinos Helios* (in *Hermes*, 1904, pp. 157-69).

(4) *Theod.* IX 16,2 (15 maggio 319) : Proibiti l'aruspicina e i sacrifici privati, permessi i riti pubblici : « nec enim prohibemus praeteritae usurpationis officia libera luce tractari ». *Ivi*, IX 16,1 (1 febbraio 320, secondo la correzione del Seeck, e non 319) : « superstitioni suae servire cupientes poterunt publice ritum proprium exercere ».

VI.

La condotta di Costantino nella questione ariana è andata particolarmente soggetta a interpretazioni assai divergenti, ma che si accordano nel negarle una linea religiosa, o addirittura una religiosità qualsiasi. Per gli uni, Costantino si fece guidare, e raggirare, dagli ecclesiastici che aveva attorno. Per gli altri, egli mirò principalmente a dominare la chiesa e ad infrangere il potere pericoloso del patriarca d'Alessandria. Noi crediamo che abbiano ragione i secondi a trovare una linea personale, una volontà ed uno scopo proprio dell'imperatore nelle politica ariana di Costantino, ma crediamo altresì che questa politica sia in stretto rapporto colla sua politica precedente, quale abbiamo cercato di delinearla (1).

La lettera ad Alessandro e ad Ario (Eus. *V. C.* II 64-72) è preziosa per comprendere la politica religiosa e la religiosità di Costantino, e insieme il suo atteggiamento nella controversia ariana (2). Per Costantino il cristianesimo era la forma più perfetta di monoteismo, cioè di religione; ed anzi essa diveniva sempre più per lui l'unica accettabile. Per ciò stesso, secondo quella sua persuasione fondamentale del legame intimo fra cielo e terra, la concordia e l'unità della chiesa cristiana erano per lui

---

(1) Gli studi dello Schwartz *Zur Geschichte des Athanasius*, citati in principio, sono quanto di meglio possediamo sulle prime fasi della lotta ariana. Non crediamo tuttavia di poter accettare da lui il criterio del « divide et impera » (cfr. anche i due suoi scritti costantiniani) come chiave per interpretare la condotta di Costantino. Nè il primo tentativo di questo di porre in tacere la questione, nè la convocazione del concilio ecumenico — cioè dell'organo innegabilmente più adatto a dirimere la controversia — e neppure gli sforzi per far rientrare gli ariani nella comunione ecclesiastica rispondono bene a queste interpretazione. Riguardo ad Atanasio, noi vediamo più in Costantino una irresolutezza e variabilità effettive di condotta (dovute parte alle difficoltà intrinseche, parte al suo carattere) che non un piano prestabilito e un calcolo coerente.

(2) Gli argomenti addotti dal Batiffol nel citato articolo *Les documents de la V. C.* e poi ne *La paix constant.* (pp. 316-17) per contestarne l'autenticità sono unicamente di critica psicologica e vengono implicitamente confutati nella nostra esposizione. Egli ve ne aggiunge uno di altra natura, osservando (a proposito del passo in cui Costantino dice che si era ripromesso di porre fine alla contesa donatista coll'aiuto della chiesa d'Oriente) che C. non poteva pensare a riaprir la questione donatista. Non a riaprirla, ma a tentare di nuovo di chiuderla pacificamente. E come mai a un falsario doveva venire in mente un simile accenno ?

un interesse essenziale, a cui si aggiungeva quello di mantenere tutta l'organizzazione e la gerarchia cattolica in collaborazione per l'ordine e il benessere dell'impero. Di fronte alle questioni teologiche il suo primo sentimento non poteva essere che di avversione ; e tanto più forte l'avversione doveva essere in questo caso, perchè la controversia toccava il punto fondamentale per la religiosità di Costantino, il monoteismo. Egli doveva desiderare che il cristianesimo apparisse a tutti, e particolarmente ai non cristiani, come la religione perfetta del Dio supremo ed unico, senza sottigliezze e senza discrepanze. In questo semplicismo teologico era confermato dalla sua cultura, naturalmente scarsa in proposito, tanto più ch'egli non era ancor venuto in contatto intimo e permanente con il cristianesimo orientale, tanto più ricco in tendenze speculative e in dottrine filosofico-teologica di quello occidentale, rappresentato principalmente presso di lui dal vescovo di Cordova, non portato certo alla speculazione nè dalla sua origine, nè dal suo temperamento e dalle sue funzioni di uomo di corte e di governo. Tutto, dunque, doveva spingere Costantino al primo tentativo di soffocare la disputa. È stato osservato, che, ponendosi al disopra della mischia fra Alessandro ed Ario, Costantino, in realtà, veniva a parteggiare per il secondo (1). Questo può essere giusto dal punto di vista gerarchico, ma non da quello dottrinale : Costantino, cioè, non sostiene che l'argomento della disputa, non essendo essenziale, possa e debba essere lasciato alla libera controversia, senza condanne e scomuniche ; ma che la disputa stessa non si doveva e non si deve fare, trattandosi di questioni inutili e pericolose, e perciò ognuno deve tenersi in petto la sua convinzione. Il suo programma, cioè, non è quello della libertà filosofica, ma dell'unità di fede e della concordia ecclesiastica.

Chiarita questa posizione di Costantino, si comprende anche come egli passasse, in un secondo momento, a patrocinare e quasi ad imporre l'Omousios, cioè la formula dell'antiarianesimo intransigente. Vi fu, certo, rispetto ai fini ch'egli si proponeva, uno

(1) Schwartz, *Zur Geschichte des Athan.* VII (*Nachrichten* di Göttingen, 1908), p. 369.

sbaglio di calcolo, effetto appunto della sua ignoranza teologica, e più particolarmente della sua ancora scarsa conoscenza del mondo orientale. Ma lo sbaglio si spiega facilmente. Poichè a lui preeva riaffermare l'unità della chiesa cristiana intorno al monoteismo puro, egli dovette naturalmente afferrarsi alla formula che, affermando più radicalmente l'identità del Figlio col Padre, per ciò stesso era più semplicemente e assolutamente monoteistica. Di fronte alla speculazione di Ario, anche Alessandro rappresentava una speculazione ; e fra loro altre speculazioni intermedie si presentavano. L'Omousios, invece (che Costantino dovette intendere con un grossolano e impreciso modalismo), l'Omousios antiariano, ma non proveniente da Alessandro nè da altra scuola teologica orientale (1), tagliava netto — o almeno sembrava — ad ogni speculazione. Così esso fu patrocinato da Costantino a Nicea, e fatto accettare a tutta la chiesa orientale.

Ma, dopo qualche altro anno passato in Oriente, Costantino dovette accorgersi che le cose non stavano come egli pensava. Intanto, pretendere che la chiesa orientale non speculasse intorno a Dio e coi suoi rapporti col Figlio, era un pretendere l'impossibile : nessuno potè spiegarlo a Costantino meglio del vescovo Eusebio di Cesarea, divenuto grande amico dell'imperatore, e davanti alla cui dottrina questi non poteva che rimanere a bocca aperta. La chiesa orientale non poteva non speculare ; e le sue tradizioni dottrinali, sia nella scuola di Origene, sia in quella di Luciano d'Antiochia, non si accordavano bene col semplicistico Omousios occidentale. E non era poi neanche vero che questo, nonostante il suo semplicismo, escludesse ogni speculazione ; no, c'era anche una teologia omousiana, la quale approdava (questo, più che mai, s'incaricò Eusebio di Cesarea di spiegarlo) a negare,

(1) Ritengo come definitivamente dimostrata l'origine occidentale della formula, in cui concordano Harnack, Loofs, Duchesne, Batiffol. Lo Schwartz, che anche egli prima l'accettava, ha poi alquanto modificato, sotto l'influenza d'indicazioni del Holl, la sua opinione giudicandola una formula di antiorigenismo monarchiano, comune all'Occidente e all'Oriente (*Kaiser Constatin*, pp. VI-VII e 139-41). Anch'io, come si vede, ritengo la formula antiorigenistica ed antispeculativa (e perciò con una certa tendenza monarchiana), ma non vedo in che cosa questo contrasti con la sua origine occidentale. Intanto sarebbe stato pur sempre un Occidentale, Osio, anche secondo lo Schwartz, a tirarla fuori in quel momento.

coll'eretico Sabellio, la personalità del Verbo. Ora, questa personalità era necessaria, non solo per mantener fede alle dottrine rivelate, ma anche per render comprensibile e accettabile il cristianesimo al paganesimo colto monoteizzante. Il Verbo era il Demiurgo (1) : l'identità assoluta tra il Figlio e il Padre supponeva la partecipazione diretta del Dio supremo alla creazione del mondo e il suo contatto continuo con questo ; supposizioni assurde e antireligiose per il monoteismo acristiano. « Non soltanto l'omousios e il monoteismo afilosofico della chiesa occidentale non riuscivano a raccogliere la unanimità della chiesa orientale ; ma essi conferivano al cristianesimo una fisionomia particolarmente inaccettabile al paganesimo colto, monoteizzante, del tempo, e scavavano il fosso là dove Costantino mirava a colmarlo. L'arianesimo invece, o almeno una certa dose di esso, facendo di Cristo l'essere intermedio fra Dio e il mondo, il Demiurgo, rispondeva a quella trascendenza assoluta di Dio e a quella concezione della realtà come serie di emanazioni digradanti da Lui, ch'erano elementi fondamentali per la mentalità filosofico-religiosa del tempo » (1).

È vero che Costantino non abbandonò mai formalmente l'Omoousios e il simbolo di Nicea; ciò che si comprende benissimo in un uomo di governo, che non voleva sconfessare l'opera sua, e toglier prestigio a quella istituzione del concilio ecumenico di cui egli medesimo aveva fatto uno degli organi principali dello impero. È vero altresì che i capi del partito niceno condannati sotto di lui lo furono tutti sotto altri motivi : Eustazio di Antiochia per immoralità e forse anche per lesa maestà (ingiuria all'imperatrice madre : si sarà forse permesso qualche motto sulla « stabularia »), Atanasio per le accuse dei Meleziani e per altre accuse politiche, Marcello d'Ancira per sabellianismo (qui, però,

---

(1) Di Demiurgo ,a proposito del Figlio di Dio, Costantino parla, come abbiamo visto, nel 331, cioè per l'appunto nel suo periodo « ariano ». Il fatto che la cristologia dell'*Oratio ad sanctorum coetum* sia subordinaziana non è un argomento per me (come per il Pfättisch, p. 98) a collocarla prima di Nicea, ma dopo, nel periodo ariano.

(1) Cito dalla mia recensione ricordata in principio al libro del Maurice su Costantino (p. 173 della *Rivista storica italiana*, 1927).

il dogma niceno era almeno sfiorato, perchè l'argomento dommatico degli antiniceni contro l'Omousios era appunto che il termine implicasse, o almeno favorisse, il sabellianismo). Ma non è possibile che Costantino non si accorgesse che, sia pure sotto altri motivi, erano le colonne dell'ortodossia nicena che venivano abbattute ad una ad una. E sta poi il fatto che la professione di fede, a lui personalmente diretta da Ario e da lui giudicata sufficiente per la sua riammissione nella chiesa, non conteneva il termine intorno a cui si svolgeva la battaglia teologica, e neppure l'altro termine, capitale anch'esso, di « generato » (1) (il Figlio era stato « generato » dal Padre, non « fatto », aveva proclamato il simbolo di Nicea, per escludere da esso ogni carattere di creatura). Costantino aveva bene i suoi consultori teologici, per chiarirgli i significati e i sottintesi di certe formule. Ma, per l'appunto, i suoi consultori erano i due Eusebii, e, molto più umile di essi, ma forse anche più influente per il contatto quotidiano e familiare, il cappellano ariano legatogli da Costanza al suo letto di morte. Costantino stesso non era un teologo ; ma, dopo un decennio di residenza in Oriente, a contatto con teologi e con questioni teologiche, doveva averne presa una qualche infarinatura. La lettera agli Orientali, l'« Oratio ad sanctorum coetum », i sermoni alla gente di palazzo di cui, come vedremo, ci parla Eusebio, stanno a provare che, anzi, c'era in lui la stoffa del teologo dilettante. Per tutte queste ragioni, è inammissibile che la condotta di Costantino contraria alla parte nicena e favorevole all'antinicena sia stata quella di un ignorante ingannato. Essa invece rientra benissimo nella linea della sua politica religiosa e si accorda colla sua stessa religiosità personale.

---

(1) Socr. I 26 ; Sozom. II 27. Veramente l'ediz. Valois dà γεγενημένον in Socr. e γεγεννημένον in Sozom. Ma è da ritenere che la prima lezione sia esatta, dato il pensiero e la tattica di Ario. Lo Schwartz (nel Pauly Wissowa VI 1418) dice che Ario « accettò il simbolo Niceno ». Ma la lettera del sinodo di Gerusalemme (Athan. *de syn.* 21 ; *apol. c. Ar.* 84) non parla affatto di accettazione del simbolo niceno, ma di una formula di Ario (distinta dunque dal simbolo) riconosciuta ortodossa.

VII.

L'arianesimo di Costantino non portò affatto una diminuzione del suo attaccamento alla religione cristiana ; se quanto abbiamo esposto è giusto, esso fu in parte un effetto di questo attaccamento medesimo. E sta il fatto che nell'ultimo periodo del suo regno noi troviamo in lui un raddoppiamento di zelo cristiano e antipagano. Le testimonianze di Eusebio in proposito formano la parte più discussa della *Vita*, o piuttosto quella su cui si sorvola come se fosse inutile occuparsene. Si tratterebbe d'invenzioni d'un panegirista tendenzioso, di una caricatura involontaria mostranteci Costantino in figura di un ipocrita bacchettone. Noi non siamo affatto di questo parere.

Cominciamo dagli atti ostili al paganesimo attribuiti a Costantino da Eusebio. Divenuto unico imperatore, egli avrebbe mandato a governare le provincie in prevalenza cristiani, e ai presidi pagani e agli altri funzionari di grado superiore avrebbe proibito di sacrificare. (II 44). Fece abbattere il tempio pagano costruito sul luogo del Santo Sepolcro a Gerusalemme, facendo portare via anche il terreno delle fondamenta, come profanato (III 27). Rimproverò i vescovi della Palestina per non essersi accorti che a Mambre, ove Dio era apparso ad Abramo, si celebravano sacrifici pagani, e provvide perchè lo sconcio fosse eliminato (III 52). Escluse il culto pagano da Costantinopoli (III 48,2). Fece portar via dai templi pagani porte e tetti ; fece fondere statue d'oro di divinità, e spogliare i simulacri pagani dell'apparato esterno, (sarà da intendere oro, avorio e simili), mostrando « la deformità interiore sotto la forma dipinta », e lasciando ai « superstiziosi » la parte superflua ed inutile, (cioè, lo scheletro interno) « in memoria di vergogna » (III 54) (1). Il tempio di Afrodite ad Afaca, nel Libano, ove si praticava la prostituzione sacra

(1) Meno comprensibile è quanto segue, sui simulacri di rame, che passavano, « prigionieri », da un luogo all'altro, coperti di tessuti di crini. Eusebio vuol mettere in rilievo l'avvilimento di questi simulacri pagani. Ma perchè questi trasporti, e che termine avevano ? Ecco quello che non si capisce, a meno che si debba supporre ch'erano anch'essi portati via per far moneta, o che invece erano sostituiti ai simulacri criselefantini ridotti in quel modo.

d'ambo i sessi, venne distrutto (III 55); e così pure fu proibita la prostituzione sacra ad Eliopoli (III 58), costruendosi invece colà una chiesa. Distrutto fu anche il tempio di Esculapio ad Ege, in Cilicia, ove si praticava l'incubazione (III 56). Infine, Costantino avrebbe proibito di sacrificare, di consultare indovini, di erigere idoli, di celebrare misteri segreti (IV 25,1).

Le misure enumerate prima di quest'ultimo gruppo non presentano quasi nessuna difficoltà, e non sono generalmente contestate dagli storici moderni, ma soltanto interpretate in maniera diversa da quella di Eusebio (1). I provvedimenti ad Afaca e ad Eliopoli sono rappresentati come misure di polizia dei costumi. E tali, certamente, esse furono; ma questo non esclude che Costantino cogliesse in pari tempo assai volentieri l'occasione di menare un colpo ai culti pagani, mettendoli anche in cattiva luce morale. È possibile che la morale (o la sicurezza pubblica) fosse il pretesto anche per la distruzione del tempio di Esculapio (è evidente che l'incubazione doveva prestarsi a disordini); ma qui il colpo obliquo al paganesimo appare più evidente che mai. In quanto al bronzo asportato dai templi, all'oro e all'avorio asportato dalle statue, non si nega che il risultato ultimo della misura fosse fiscale. Ma non è credibile che il tesoro di Costantino fosse in tali condizioni da rendere indispensabile un simile provvedimento, il cui carattere antireligioso (antireligioso per i culti pagani, s'intende) spicca e grandeggia al disopra del provvedimento amministrativo (2).

L'animo di Costantino verso il politeismo idolatrico in questo periodo assume un carattere di ostilità profonda, e quasi fanatica, come ci mostra quella curiosa asportazione del terreno compiuta sul luogo del Santo Sepolcro (Eusebio specifica ch'esso fu rimosso

---

(1) Si vedano il Burckardt e il Duruy. L'esclusione del culto pagano da Costantinopoli non è propriamente contradetta dalle notizie di Zosimo (II 31) sui templi e le statue di Castore e Polluce, della Tyche romana, etc., perchè ciò non implica necessariamente l'esercizio del culto.

(2) A questi provvedimenti sarebbe da aggiungere l'abolizione in Egitto « dei sacerdoti ennuchi del Nilo » che presiedevano al rito annuale dell'inondazione (*V. C.* IV 25,2-3). Ma dovette trattarsi di misura temporanea, o riguardante solo certi aspetti del rito, poichè Libanio (or. XXX *Pro templis* 35 : Foerst. III p. 106) ci attesta che il rito fu continuato.

lontanissimo), e la lettera indignata per l'affare di Mambre, ove si parla di luogo « contaminato » e di « idoli degni di ogni distruzione » e di « sacrifici impuri ». Già nella lettera agli Orientali, mentre riconfermava la libertà del culto pagano, Costantino parlava al tempo stesso di « templi della menzogna » e di « libertà delle tenebre ». (*V. C.* II 56, 60). Più tardi nella lettera a Sapore in favore dei cristiani di Persia, si parla delle superstizioni nefande dei Gentili, che portarono molti popoli e intere stirpi « alle cose più basse » (*ivi* IV 10,1). Un linguaggio di questo genere è incompatibile con quella tolleranza equanime verso il paganesimo e tanto più con quell'equilibrio indifferente fra paganesimo e cristianesimo che altri vorrebbe ritrovare in Costantino.

Rimane vero, tuttavia, che i provvedimenti presentati da Eusebio come parti di una esplicita e sistematica persecuzione del paganesimo, dovettero essere invece misure spicciole e saltuarie, motivate ufficialmente con i pretesti che abbiamo visto. Insomma, la politica di Costantino verso il paganesimo idolatra, in quest'ultimo periodo della sua vita, presenta una somiglianza, non tanto di provvedimenti singoli, quanto di metodo, di spirito e di stile con quella finale di Licinio e di Massimino, e con l'altra più tarda di Giuliano, verso il cristianesimo. Non si prescrive la religione abborrita, si afferma, anzi, come principio generale, la libertà religiosa. Ma quella religione la si mette in mala vista, si cerca di avvilirla all'occhio della moltitudine, e se ne ostacola in via amministrativa e con provvedimenti parziali, diversamente motivati, il libero esercizio. E così saranno da interpretare anche quelle ultime misure, elencate più sopra sulla scorta di Eusebio, che parrebbero aver carattere di proibizione generale e sistematica. La cosa è evidente per quanto concerne i « misteri segreti » e anche la « consultazione degli indovini » : abbiamo visto come già prima di essere unico imperatore Costantino avesse proibiti l'aruspicina e in genere i sacrifici privati. Anche per la proibizione di erigere idoli saranno da intendere delle misure di controllo e di restrizione, anzichè un divieto vero e proprio. Quello che fa difficoltà è la proibizione di sacrificare, che altrove (II 45,1) Eusebio specifica come proibizione di sacrifici pubblici. È noto come più tardi Costanzo II si riferisca genericamente a una tale

proibizione del padre. Noi crediamo anche qui che si sia trattato di una qualche restrizione, o nel genere dei sacrifici, o nei tempi e nelle persone.

Proprio perchè Costantino, con tutta la sua avversione contro l'idolatria cresciuta sino al fanatismo, non osò arrivare a una proibizione sistematica di essa, è naturale che egli accompagnasse la sua persecuzione parziale e indiretta con la propaganda religiosa. Così aveva fatto Massimino, così farebbe poi Giuliano. Si aggiunga quella tendenza che abbiamo già rilevato in lui al sermoneggiare, e di cui le prime traccie si possono ritrovare nello stesso editto di Milano.

Ora Eusebio, il famigerato Eusebio, ci racconta che Costantino scrisse innumerevoli lettere sulle cose religiose, « in alcune prescrivendo ai vescovi ciò che giovava alle chiese di Dio », in altre ammonendo le comunità (III 24,1) ; « fece del palazzo imperiale come una chiesa », meditando la Sacra Scrittura e pregando con tutta la corte (IV 17) ; tenne concioni religiose, mostrando prima la vanità del politeismo, poi l'unità di Dio, la sua provvidenza, il suo giudizio finale, ed aspramente rimproverando i rapaci e gli avidi di denaro, con allusioni evidenti a taluni dei suoi cortigiani. Egli li ammoniva che avrebbero reso conto a Dio di come avessero esercitato l'autorità loro affidata dall'imperatore (IV 29) (1).

Questo è, sopratutto, che ha fatto gridare alla « odiosa bacchettoneria » il Burckardt, e non lui solo ; e l'« odioso bacchettone » sarebbe Eusebio, non Costantino. I critici non hanno avvertito abbastanza che Eusebio aggiunge qualche altra cosa : che i cortigiani assistenti ai sermoni imperiali applaudivano, ma seguitavano a far come prima ; che, essendo l'imperatore tutto inclinato alla clemenza, non v'era « timore di morte », e così nessuno reprimeva i delitti commessi dai rettori delle provincie, ciò che provocò

(1) Ad uno di questi cortigiani rapaci egli tracciò per terra con la lancia il contorno di un corpo umano, ricordandogli che se anche avesse posseduto in vita tutte le ricchezze del mondo e tutto il mondo medesimo, tanto alla morte non gli sarebbe rimasto che quello spazio di terra (IV 30). Ma anche questa volta, avverte Eusebio, l'ammonizione rimase senza effetto.

gravi critiche (IV 31) ; che, infine, due mali imperarono in questo periodo, la licenza lasciata ai funzionari malvagi e insaziabili di opprimere tutta la vita delle popolazioni ; e la dissimulazione « indicibile » di coloro che si camuffavano da cristiani, ingannando l'imperatore con questa loro ipocrisia, e lo inducevano anche a cose non convenienti (IV 54). Come si vede, bacchettoneria qui ce n'è davvero, e in abbondanza ; ma non precisamente di Eusebio, dal momento ch'egli stesso la rileva e la deplora.

La verità è che in nessun passo del suo lungo encomio Eusebio è stato così poco panegirista e così storico. Egli fa un quadro degli ultimi anni di governo di Costantino quasi spaventoso : una folla di funzionari dediti solo a spremere il povero popolo e ad angariarlo in tutti i modi; l'imperatore, che non fa nulla di serio per reprimerli, ma si limita a sermoneggiarli, e giudica gli uomini alla stregua della devozione ch'essi sanno ostentare. Il panegirico termina quasi in satira sanguinosa : la satira, certo, non è nel proposito deliberato di Eusebio, ma egli sa benissimo di raccontare cose poco belle e lo dice chiaramente, con più chiarezza, anzi, che non si sarebbe aspettato da un panegirista del suo calibro.

Noi, perciò, crediamo che ci siano pochi quadri così storicl come questo. L'ultimo decennio (presso a poco) del regno costantiniano si risolse in un disastro : non disastro personale dell'imperatore, non disastro esterno dell'impero, ma (quel che conta più di tutto, o dovrebbe contare) disastro dei sudditi. L'imperatore non era più capace di governare, secondo l'interesse di questi e per il loro bene : i funzionari governavano loro, a loro modo e per la tasca propria (1). Egli vedeva che le cose non andavano bene, ma la sua volontà non era più capace di resistere ai favoriti e « decem novissimis [annis] pupillus ob profusiones immodicas nominatus » (*Ep. de Caes.* 41, 16). Unico rimedio, a cui egli si appligliava, la religione : coi sermoni sperava di ricondurre i

(1) Si confronti, per l'oppressione fiscale sotto Costantino, Zosimo II 38 : madri che davano via i figli e padri che prostituivano le figlie.

funzionari al dovere, e col favorire in ogni modo la devozione cattolica di render felici i sudditi. La persuasione dell'uomo adulto, che la religione fosse il principale sostegno dello stato, finiva davvero in bacchettoneria senile. Chi trovasse ancora difficoltà a comprendere questo stato di cose e questa condizione di spirito, studi, per capire, gli ultimi anni di Luigi XIV.

Nella politica religiosa di Costantino c'è una continuità e c'è uno svolgimento. La continuità è nell' importanza data al culto del Dio sommo per la società umana, e nel nesso conseguentemente stabilito fra questo culto e lo stato; lo svolgimento, nella identificazione sempre più completa del culto medesimo con la religione cattolica e nell'azione per fare di questa la religione predominante nell'impero e per ridurla a chiesa dello stato. Nella prima parte e nella seconda, il calcolo politico innegabilmente presente non esaurisce tuttavia la realtà della coscienza costantiniana; ed anzi non si spiega veramente se non si scorge al disotto un'insieme di persuasioni, che bisogna pur chiamare religiose, quale che sia l'apprezzamento morale che poi se ne debba fare. Solo così possiamo intendere la possibilità di una trasformazione profonda come quella apportata da Costantino colla sua politica religiosa (non diciamo con questa soltanto) nella struttura e nello spirito dell'impero romano: trasformazione che per la sua rapidità e radicalità potrebbe meglio chiamarsi rivoluzione. Costantino non fu un genio originale, un creatore-precursore rivolgente il corso della storia. Fu anzi uomo essenzialmente rappresentativo delle idee e delle tendenze dei suoi tempi. Ma coll'energia appassionata del carattere, colla orgogliosa volontà di dominio accompagnata da una fortuna costante, e — occorre aggiungere — colla intensità fissa sino al fanatismo di certe sue persuasioni, tradusse in atto unilateralmente ed avviò verso conseguenze estreme queste idee e tendenze contemporanee, così da fornire alle possibilità e alle realtà già esistenti un impulso decisivo. Monoteismo, religione unica universale, compito e carattere religioso dell'impero, chiesa di stato, ortodossia confessionale procurata dal braccio secolare, tutti quegli elementi, insomma, che possono riassumersi nel binomio « trono-altare », tramandati

dalla fine del mondo antico, attraverso il medio evo, all'età moderna, ed ancora oggi tutt'altro che scomparsi, ebbero da Costantino non certo l'invenzione e l'inizio, ma la prima combinazione e il primo abbozzo concreto politico-giuridico. Ma costruzioni politiche e giuridiche non si comprendono se non si arriva alle convinzioni morali che le sorreggono. Studiare, pertanto, al disotto della politica di Costantino, la sua religiosità, non è ricerca chimerica o svago erudito, ma cosa di vero interesse umano, di quella umanità in cui consiste la perpetua attualità della storia.

Torino.

Luigi Salvatorelli

UNA POLEMICA SENZA ONESTÀ E SENZA LEGGE

LETTERA APERTA AL P. ENRICO ROSA S. J.

DIRETTORE DELLA "CIVILTÀ CATTOLICA,,

Molto reverendo Padre,

« Nous étions bien abusés. Je ne suis détrompé que d'hier ». Perdonatemi, una volta tanto, reverendo Padre, se non so resistere alla tentazione di incominciare il mio messaggio con le parole medesime con le quali, il 23 gennaio 1656, Pascal iniziava bruscamente le sue « provinciali ». So benissimo che il preambolo di cui mi approprio vi farà spianare il volto ossuto e glabro a un sardonico sorriso. E non mi dissimulo affatto che il mio vi parrà gesto di protervia e di millanteria, il quale suggerirà un nuovo epiteto... evangelico alla serie, edificante, con cui la vostra mitezza suol accompagnare il mio nome, ogni qual volta questo si affaccia alla vostra fantasia sovreccitata (1). Ma pure io sono preservato da ogni taccia di immodestia nel ricorso alla grande polemica pascaliana, non solamente dalla mia riconosciuta pochezza, ma molto più decisamente dalla distanza infinita che separa le circostanze nelle quali si svolge la nostra scaramuccia,

(1) Raccomandava sant'Ignazio: « ama etiam perditissimos: ama residuam in iis Christi fidem, si et hac carent, ama virtutes, quibus destituuntur, ama sanctam, quam gerunt, imaginem, ama Christi sanguinem, quo redemptos credis. » E il p. Gabriel Hevinesi S. J. commenta in quelle sue *Scintillae ignatianae* di cui inculco fervidamente la lettura al direttore della « Civiltà cattolica »: « omnes quidem, scelerati tamen maxime (non v'è una categoria più bassa a cui il p. Rosa possa assegnarmi), tenera sunt fovendi caritate: haec enim unica restat via, qua meliorem ad vitam revocentur. Non resipiscunt, nisi amati ». La « tenerezza » di p. Rosa verso di me da un ventennio a questa parte si manifesta con epiteti di questo genere: «eretico dichiarato, modernista impenitente, autore di libri blasfemi, scandalosi e razionalistici, affetto dall'isterismo di un'indole femminile, peggiore di Marcione, ipocrita, spergiuro, vanitoso, superficiale, infelice apostata, incoerente ». Evidentemente il p. Rosa ha a cuore la mia resipiscenza... proprio come io ho a cuore il suo amore!

da quelle, epiche, che videro l'intervento sdegnato di Luigi di Montalto. Quegli scriveva fra l'interesse appassionato di un pubblico innumerevole. Noi battagliamo in mezzo alla più olimpica indifferenza per quelle che è ormai di moda e di prammatica battezzare come inutili beghe teologali. Astuti i vostri confratelli, da tre secoli a questa parte ! Funzionalmente incapaci di vincere su terreno aperto gli avversari dei loro metodi e della loro causa, han girato la posizione e han reso deserti i tornei teologici, nei quali finivano sempre col fare la figura più meschina. *Ubi solitudinem faciunt, pacem appellant.* La tattica ha generato qualche inconveniente. Ha, per esempio, diffuso un senso così paralizzante di apatia e d'indifferenza, che anche pronunciamenti ecclesiastici in materia delicatissima di costumi possono essere condannati, senza protesta, all'isolamento e al silenzio. Ma che cosa mai possono importare incidenti di tal genere alla coscienza beata del gesuita ? Si salvi l'efficienza della sacrosanta Compagnia, e il resto, curia compresa, vada in malora ! Sicchè, p. Rosa, io posso far miei gli incisi pascaliani, senza commuovere nessuno in Sorbona.

Chè, veramente, la posizione della vostra Compagnia oggi nel mondo è stranissima. Anche chi non vi stima (e io non ho ancora trovato chi, a quattr'occhi, confessi di stimarvi davvero), vi teme (oh, come vi teme !) perchè vi ritiene onnipotenti col raggiro e infallibili con l'intrigo, ed è indotto a riguardare con trepidante commiserazione chi, impassibile al vostro mondano potere, osi guardarvi in viso e resistervi. È un po' per il senso incoercibile della superfluità di una vera discussione con voi, al cospetto di chi non vi prende sul serio, anche se per viltà si uniforma ai vostri suggerimenti e piega ai vostri giudizi, che io mi sono molto spesso limitato a ritorsioni puramente verbali. L'ho fatto, è vero, « con voce grossa ». E voi, con quella felicità d'intuito che è una grazia del vostro stato, ne avete arguito che io « ho paura ». Bravo, p. Rosa. Sì, una paura da tremare. Oggi che faccio la voce sottile, come quella di un agnello già tosato, qual sentimento mai scoprirete in me ?

Ve lo dirò io qual'è il mio sentimento fondamentale : quello del disinganno. « Je suis détrompé ». E da ieri. Da quando, cioè,

ho letto questo ultimo vostro attacco (1) — ultimo, s'intende, unicamente in ordine di tempo, perchè, se Dio mi aiuta, ho tutta la buona volontà di farvene ancora scrivere, nei lunghi anni della vostra operosa esistenza, un numero non calcolabile — nel quale voi, maestro impareggiabile di polemica capziosa, avete stupendamente superato voi stesso. Non fate il trasecolato. Non dite che il mio disinganno doveva cominciare vent'anni fa, quando, alla prima vostra invettiva, che mi costò, di colpo, la cattedra all'Apollinare, io avrei dovuto trarre immediatamente la misura di quel che fossero la lealtà e la correttezza nel mondo teologico e gesuitico del secolo XX. Ma, che volete : la mia ingenuità raggiungeva proporzioni colossali, e non c'è voluto da meno della vostra coerenza di macigno nel virtuosismo di una polemica impastata di calunnie e di menzogne, per dissiparne fin l'ultimo granello. Ed oggi la vostra vittoria è completa. La mia fiducia nella correttezza e nella buona fede dei difensori autorizzati della ortodossia ufficiale è completamente distrutta : la mia vecchia speranza di una reviviscenza di veridicità e di schiettezza nel mondo della cultura cattolica è definitivamente spenta. Ve ne potete compiacere. Ma con l'animo del baro, che ha sgominato, Dio sa a qual prezzo, il gioco. E se credete di pavoneggiarvi portando in giro la mia « professione d'incoerenza » (che sapevo benissimo in anticipo quanto sarebbe stata superiore alla vostra capacità di comprensione), il vostro successo su un'anima di sacerdote che voi, solo voi, avete costretto al ramingare randagio, fuori del chiuso che per vocazione divina era e rimane il suo, rassomiglia molto da presso all'incedere di quei selvaggi, che si portano, appeso al collo, come trofeo, il cranio scarnificato del nemico. In quel cristiano atteggiamento, voi, p. Rosa, comparirete, un giorno, al cospetto di Dio. Siete proprio sicuro che la vostra posizione sia più invidiabile della mia ?

Ma vorrete sapere che cosa mai, in questa vostra ultima tirata, abbia avuto la virtù taumaturgica di aprire alfine questi

---

(1) L'« *assoluta incoerenza* » *del modernismo confessata da Ernesto Buonaiuti*, in « Civiltà Cattolica » del 5 maggio 1928.

miei occhi, lentissimi a vedere. Vel dico subito. L'equazione da voi lanciata: Benigni-Buonaiuti. Poffarbacco! Ma sapete voi, reverendissimo padre, che questa è una trovata meravigliosa? La mia prima idea, allo scorgerla nelle vostre righe, è stata quella stessa che vi han suggerito altra volta le insinuazioni antigesuitiche del Benigni. « Il p. Rosa, mi sono detto, deve essere il primo a ridere » di questo mostruoso abbinamento. Ma ridere, in certi casi, è un riconoscere la propria mala fede. Siete voi capace di mala fede, mio reverendissimo p. Rosa? Sarei, purtroppo, tentato di rispondere che sì, se esamino la cautela circospetta con la quale avete lasciato cadere adagio adagio la novella, di cui intuivate, evidentemente, il rischio e le ripercussioni.

Tentaste di piazzarla nel luglio del 1926 (1), facendomi addebito di aver avuto a maestro il Benigni (come se i seminaristi si scegliessero a loro libito gli insegnanti) e di aver collaborato alla sua « Miscellanea » (2). Nella chiusa di quel vostro articolo, con parole allora molto oscure, denunciavate « un modernismo pratico, pieno di magagne private e pubbliche, voluto celare con un antimodernismo dottrinale tanto più sospetto, quanto meno accreditato dalla gravità della vita, degli studi, degli scritti. » E formulavate allusioni ad un tal Simon, finanziatore di pubblicazioni antigesuitiche. Perchè potevo, con coscienza perfettamente tranquilla, assidermi, esilarato, fra gli spettatori del sollazzevole spettacolo, vi invitai, nell'articolo di risposta del settembre 1926, a far luce precisa. E voi la faceste, p. Rosa, con passo però di tardigrado. nel dicembre del 1927, con un accorato articolo di confessioni e di chiarificazioni, in risposta ad accuse che vi

---

(1) Articolo della « Civiltà Cattolica »: *Ultimi episodi di modernismo.* Son vent'anni che il profetico Rosa dichiara *ultimi*, episodi che ricominciano la quindicina successiva. Ah, perchè non soccorre un rogo o una prigione, per avvalorare la profezia?

(2) Ricordando i miei primi saggi nel periodico del Benigni, il candido Rosa parla di un mio plagio da Augusto Sabatier. Ma quanto valore possa avere l'amena accusa traspare dalla confusione che il Rosa ha fatto parecchie volte fra Augusto e Paolo Sabatier. Perchè la ignoranza del Rosa in materie religiose e pari alla sua sfrontata alterigia. Chi non ricorda il suo abbaglio nel prendere il Söderblom per uno pseudonimo di qualche modernista?

avevano pericolosamente colpito di internazionalismo bianco (1), lanciate contro di voi, da varie parti. Anche questa volta, con quella subdola ed untuosa accortezza di cui avete una riserva senza fondo, parlando del Benigni, lo battezzaste come « vecchio giornalista già democratico e fautore del Murri, maestro del modernista Buonaiuti ». Cosa c'entrassi io in quel momento, visto che Benigni l'hanno avuto con me maestro all'Apollinare numerosi sacerdoti fra il '900 e il '904, avrebbe potuto domandarselo solo chi non sa come voi, p. Rosa, nutrite per me tal bene, che mi ricordate, con emozione, a pranzo, a cena, a colazione. Comunque, poichè anche questa volta l'articolo non mi toccava che per questa trascurabile allusione, lasciai correre. Eravate stato denunciato di partecipazione a convegni svizzeri e toscani « pseudo-religiosi » (è il vostro lessico) e « pseudo-politici »: non era dunque materia di mia competenza. Cattolico nel più schietto valore etimologico del termine, sono alieno da ogni forma di politica, pago della visuale del Regno di Dio. Ma evidentemente eravamo ancora ai primi accenni del tema. Il quale solo ora ha toccato le proporzioni del suo pieno sviluppo ed è divenuto sinfonia. Io ne sono ammaliato... e disingannato.

Occorre procedere con calma ed esattezza. Io ho l'impressione, mio canoro p. Rosa, che questo nuovo vostro spiegamento sinfonico, col quale siete venuto sorprendentemente a rinsanguare la consunta polemica, segni una lacerante infrazione a tutte le leggi del contrappunto ecclesiastico e una brutale insurrezione contro tutte le regole dell'armonistica gerarchica. Seguitemi, se potete, con calma e sangue freddo. Lo so. Per mostrarvi quale assurdo accoppiamento abbiate perpetrato, col proposito di menare un nuovo colpo contro di me, io dovrò ora dir cosa che mi ero espressamente risoluto di portar con me nel sepolcro. Voi mi costringete ad una difesa che è una offesa: assumetevene la responsabilità.

---

(1) *Internazionalismo e nazionalismo nelle diffamazioni di un'agenzia clandestina*, in « Civiltà Cattolica » del 3 dicembre 1927.

Io non sottopongo a discussioni la persona e l'opera del Benigni : da vent'anni mi sono entrambi ignote. Ma poichè voi avvicinate audacemente il mio nome al suo, voi dovete ben sapere che, ciò facendo, contraffate in modo che, mi spiace il dirlo, è sfacciato, tutta la storia della campagna antimodernistica. E poichè alterare la verità conosciuta è il peccato contro lo Spirito Santo, io vi debbo denunciare peccatore dell'unico peccato irremissibile.

È intuitivo che voi non potete aver voluto dire che il Benigni sia rimasto per sempre mio « maestro » sol perchè per un paio d'anni, fra il 1901 e il 1903, fu mio professore di storia ecclesiastica all'Apollinare. A tale stregua, dovrebbero considerarsi permanenti miei maestri, l'incensurabile arcivescovo Vizzini e l'incensurabile arcivescovo Palica : o dovrebbero considerarsi allievi del Benigni le dozzine e dozzine di preti usciti in quel torno di tempo dal seminario romano e dal seminario pio.

Voi dite di più e di meglio. Voi dite, con la vostra consueta arte insidiosa, che sussiste fra il vecchio insegnante dell'Apollinare e il suo scolaro, oggi improvvisamente da voi ricongiunti nella vostra diatriba, una solidarietà sotterranea e una concordanza di intenti, più forti di quella apparente « rottura tra il maestro e lo scolaro », a spiegar la quale voi lanciate, insinuando, il generico ed evasivo accenno a « tutt'altri motivi ». Possibile proprio che non vi sia parso opportuno specificare un po' quei « motivi » ? Lo farò io per voi.

Monsignore Umberto Benigni, assunto nel 1905 agli onori della prelatura, chiamato alle più delicate mansioni della Segreteria di Stato dal cardinale Merry del Val, fu lo spietato, l'implacabile, il diabolico manipolatore della campagna antimodernistica.

Se la *Pascendi* incontrò il favore della ignara stampa italiana, fu merito (« ai posteri l'ardua sentenza ») del servizio organizzato dal Benigni, che si prodigò, in quei giorni infausti del 1907, come solo la sua inquieta e irregolare attività sapeva fare ; se il « Giornale d'Italia » reo di aver accolto gli articoli nei quali io denunciavo le conseguenze perniciose del documento pontificio, fu condannato in quasi tutte le diocesi d'Italia, fu suggerimento del Benigni ;

se lo spionaggio e la repressione furono inscenate su larga scala, fu volontà del Benigni. In quel momento, gli allievi e gli amici del Benigni non furono e non poterono essere altri che i suoi colleghi della Segreteria di Stato e i gesuiti del « periodichetto » (questo diminutivo è vostra simpatica creazione) la « Civiltà Cattolica ». In quel torno di tempo, Benigni mi fece perfino eliminare, sotto la taccia di modernismo, dal novero dei collaboratori della *Catholic Encyclopaedia*, per prendere il mio posto.

Mio ineffabile p. Rosa, da quando in qua il carnefice e la vittima si son potuti far passare per maestro ed allievo ?

Ma voi, p. Rosa, mi constringete, questa volta, ad andare in fondo. « I tutt'altri motivi », se non m'inganno, debbono essere addotti a spiegare, non già la rottura di un rapporto fra me e Benigni che non è mai esistito, bensì a spiegare l'impreveduta « rottura » fra il Benigni e la Segreteria di Stato. La campagna antimodernistica era stata spinta oltre i limiti concessi, non diciamo dalla morale naturale, ma dal codice penale ? E una prudente immolazione si era resa necessaria ?

Io ricordo e racconto. Nel 1909 un amico, attualmente libero docente in una grande università italiana, si accingeva a pubblicare a Ginevra una « Revue moderniste internationale ». Egli chiese il mio consiglio e la mia adesione. Risposi. A poche settimane di distanza fui chiamato al Santo Ufficio. L'assessore del tempo, il domenicano Pasqualigo, iniziando l'interrogatorio, mi invitò a giurare che avrei mantenuto il segreto su quanto si stava per dire. Risposi che trattandosi di cosa la quale nell'intenzione dell'inquisitore sarebbe dovuta riuscire unicamente ai miei danni, non mi sarei mai ritenuto vincolato al segreto. Come prima contestazione, il p. Pasqualigo mi domandò se riconoscessi per mia la lettera inviata all'amico a Ginevra, della quale, con mio infinito stupore, mi lesse, parola per parola, la dicitura. Due giorni dopo un ecclesiastico, poi secolarizzatosi e attualmente funzionario nel gabinetto di un ministro, venne fino a Via Alberoni a confidarmi, con particolari ineccepibili, da chi, in che modo, a qual prezzo, per mandato di chi, copia della lettera inviata a Ginevra era stata trafugata dalla casa del mio ingenuo ed ospi-

tale amico, presso il quale si era « traforato » (è un vostro verbo) un emissario romano.

Non mi servii della rivelazione. Non essendo allievo nè dei gesuiti, nè del Benigni, ho sempre sdegnato di ricorrere a questi mezzi. Se oggi parlo, è solo perchè troppo voi, Rosa, avete osato, abbinandomi a chi fu vostro complice e vostro strumento nella lotta che spezzò le reni all'incipiente movimento della nostra liberazione culturale.

Il procedimento iniziato dal Santo Ufficio contro di me non andò oltre la prima seduta. Il medesimo confidente ebbe a dirmi poco tempo fa che l'ordine di sospenderlo venne dall'alto. Troppo sdrucciolevole era apparsa la china su cui qualcuno si era lasciato andare !

Dopo ciò, o cauto incauto Rosa, se volete continuare la vostra sinfonia, fate pure. Io continuerò la mia.

Credete che manchino note al mio arco ? Voi diluite il vostro *leit-motiv* nelle consuete variazioni ripetute *ab immemorabili* nella vostra polemica. Vi ho rintuzzato parecchie volte. Ma, per usare il vostro linguaggio, voi « tornate al vostro vomito ». Volete che vi ci inchiodi una volta per sempre ? Vi servirò subito.

Mi rinfacciate, per l'ennesima volta, un inciso, veramente mal sonante, di una delle copiose pubblicazioni anonime comparse nel periodo drammatico del *Sillabo* e della *Pascendi*. Potrei rispondere con dati cronistorici. Non lo faccio, chè so la discrezione e il riserbo. Potrei replicare, se fossi allievo vostro o del Benigni, spigolando incisi ben altrimenti scandalizzanti nei vecchi trattati della vostra teologia e casistica « mammillare » o in qualcuna di quelle pubblicazioni gesuitiche per l'« initiation sexuelle » su cui il de Récalde richiamava, di recente, l'attenzione delle autorità ecclesiastiche (1). Ma, lo ripeto, ho a sdegno questi mezzi polemici. Vi dirò solamente che l'inciso, gettato là da penne inesperte, in condizioni di sovreccitazione polemica, fu una enunciazione teoretica, condizionata e circoscritta dalle visuali sociali e caduche del tempo.

---

(1) V. De Récalde, *Un scandale jésuite*. L'initiation sexuelle — Paris, 1924.

Mi ricordate, ancora una volta, il giuramento anti-modernista. Ma volete proprio che si trovi il modo di scomodare il cardinale Gasparri, perchè dica a tutti *sotto quali clausole e in quale significato preciso ed innocuo* io e i miei tre colleghi collaboratori della « Rivista di scienza della religioni » lo emettemmo alla sua presenza, nel 1917 ?

Credete di farmi arrossire evocando il colloquio che io ebbi con voi negli uffici della « Civiltà cattolica », auspice il candido prof. Baldoncini. Ma voi mentite, sapendo svergognatamente di mentire, se affermate che io cercassi da voi, in quel colloquio, un qualsiasi vantaggio. Venni per far contento il serafico intermediario, bramoso di metter pace fra noi. E se domani un altro serafico si ripresentasse, io, seguace di sant'Ignazio nelle norme da adottare con gli *scelerati*, verrei subito a vedervi senza difficoltà, pur nulla avendo da chiedervi. Credete di avere un viso che mi incuta paura ?

Cercando, col solito vostro sistema di ignorante maledico, di denigrare le mie pubblicazioni, mi accusate di « aver profittato di autori cattolici, nel mio *Cristianesimo nell'Africa romana*, senza citarli, come dell'*Africa cristiana* del Morcelli ». Vi risponderò, seccamente, che se mi addurrete una sola frase del Morcelli utilizzata da me senza citarla, *io darò immediatamente le dimissioni dalla cattedra universitaria* : prospettiva che vi dovrebbe riempire di giubilo, visto che vi siete dato da fare un mondo, voi e i vostri confratelli, per ottenere illecitamente il mio esonero. Se non la troverete, varrà l'epiteto che con voce mite, ma ben scandita, vi scaglio qui contro : *calunniatore, calunniatore.*

Vi riportate alla mia polemica con mons. Borgongini-Duca circa la derivazione della dottrina agostiniana del peccato originale dall'Ambrosiastro, ma vi guardate bene dal prendere nota che la mia tesi è ormai accolta da tutti gli studiosi dell'argomento, primo fra tutti dal Souter, il miglior esperto in materia.

Vi compiacete di indicare qualche transfuga del mio gruppo, ma vi guardate bene dal rilevare che se i transfughi del mio gruppo furono i vanesii e i pettegoli, i fedeli, provenienti dalle vostre scuole, sono oggi i miei migliori cooperatori.

E ho finito. So benissimo che non avete finito voi. E io dovrò riprendere, ancora, la penna, per difendere il mio decoro dalla vostra instancabile calunnia. Son vent'anni che attendete alla opera della mia demolizione. La grazia di Dio è in me più forte del vostro malanimo.

E pure non vi salirà mai all'anima il dubbio che il vostro apprezzamento non sia quello dell'onestà e del bene, e che lo sbaraglio a cui avete gettato una vocazione ed un sacerdozio possa ricadere sulla vostra coscienza ?

Me lo domando a volte e provo una stretta al cuore per voi.

Per mio conto, per quanto amareggiato dalla mancanza di quelle comunicazioni carismatiche che io vado famelicamente cercando, sono, ogni giorno, più sereno e più sicuro. C'è un verdetto di Dio e della storia che travalica le piccole congiure degli uomini. E vorrei esso non dovesse pesare su di voi così duro, come la vostra pervicacia a tutt'oggi si merita.

Iddio vi perdoni !

Ernesto Buonaiuti.

IL NECROFORO DEL PAGANESIMO

« Un credo o un catechismo non sono, naturalmente, la stessa cosa con la religione effettiva di coloro che li sottoscrivono. Le leggi del metro non sono la medesima cosa con la poesia, e le regole del cricket, se mi si passa l'analogia, non sono lo stesso che una partita ben condotta. Diciamo di più. Chi formula un credo, vi enuncia solamente gli articoli che egli reputa opportuno asserire positivamente, contro coloro che la pensano diversamente. Le sue convinzioni più profonde e più pratiche, poggiando sulle quali egli opera al sicuro, son quelle che mai gli si sono presentate come revocabili in dubbio. Se voi mettete da una parte un nucleo di individui i quali hanno accettato il medesimo credo, ma han vissuto in società e in epoche sensibilmente difformi, con metodi di pensiero e di condotta marcatamente diversi, e dall'altra parte collocate un pari numero di individui professanti simboli diversi ma viventi nel medesimo ambiente generale, io penso che si potrà constatare come sussista maggiore affinità religiosa nel secondo gruppo. Prendete tre cristiani ortodossi, educati secondo i metodi del loro tempo, rispettivamente nel quarto, nel decimosesto e nel ventesimo secolo, io credo che voi troverete più rilevanti differenze fra di loro che fra un metodista, un cattolico, un libero pensatore e perfino un buddhista o un brahmino d'oggidì, purchè voi scegliate i rappresentanti più affinati di ciascuna classe ».

Delle innumerevoli asserzioni sentenziose, più o meno sagacemente ipotetiche (1) ma sempre squisitamente seducenti, di cui Gilbert Murray,

(1) Filologo foderato di etnografo, il Murray, che riconosceva nella prima edizione del suo libro di aver appreso da Andrea Lang quanto l'antropologia e la religione primitiva abbiano di importanza per uno studioso della grecità e come le grandi creazioni della fantasia greca siano permeate di postulazioni religiose, sfuggenti ai puri letterati, è mirabile così nella sua comprensione dei fattori intimi delle manifestazioni della religiosità, come nella genialità delle sue ipotesi glottologiche e critiche. Nulla di più penetrante, ad esempio, della sua « descrizione » della religione. « La religione ha essenzialmente per oggetto quella zona dell'esperienza umana che non ha carta di navigazione. Gran parte della vita umana è stata minutamente passata in rassegna ed esplorata. Noi comprendiamo il meccanismo delle cause. Non siamo più stupefatti da

l'illustre ellenista di Oxford, ha disseminato quei suoi deliziosi *Five Stages of Greek Religion* (v. R. R. III. 381) che ci appaiono come la più brillante evocazione del processo di sviluppo della religiosità greca, questa che abbiamo trascritta (p. 212) è una delle poche che ci lascia decisamente increduli. Per una perentoria ragione. Il nostro privilegio di romani, di vissuti cioè a contatto degli organi supremi della disciplina cattolica, ci ha posto in relazione di interessante familiarità con numerosi personaggi, i quali, se respirano fisicamente l'ossigeno della medesima nostra atmosfera ambientale, nulla, proprio nulla, hanno di comune con la spiritualità colta del secolo ventesimo, mentre rassomigliano come gocce d'acqua, a cristiani o pseudo-tali del secolo decimoquinto, tipo Torquemada. D'altro canto, le nostre diuturne esplorazioni nel mondo della storia cristiana, ci hanno dato molte volte la sensazione che quella comunanza di fedi e di speranze, che non riusciamo più a scoprire con tanti contemporanei, professanti il medesimo credo e indossanti la medesima divisa, noi potevamo coglierla in credenti dei secoli andati, vissuti in tutt'altro ambiente sociale. Un anonimo gioachimita del secolo decimoterzo, ad esempio, uno di quelli di-

---

incognite. È il dominio della conoscenza positiva. Ma tutto intorno a noi, d'ogni parte, si stende una regione ignota, di cui solo i margini sono esplorati; e anche questi imperfettamente. Là si spinge la religione. La quale non procede per via di esperimento, mercè i metodi consueti della paziente indagine intellettuale, bensì indirettamente, mercè i metodi dell'emozione e dell'apperczione subcosciente.... Quando i punti del territorio inesplorato entrino come fattori nella nostra ordinaria condotta, tendono a divenire fattori infiniti, che sommergono tutti gli altri. Quel che la religione vieta, mai deve essere fatto. Nessuna seduzione di questa vita può essere posta con esso sulla bilancia. Anzi non c'è bilancia. L'uomo che viene a patti con la sua coscienza è fonda mentalmente un essere non religioso. Chè l'uomo religioso sa come nulla gli gioverà l'acquisto di tutto il mondo, se ciò è a prezzo della sua perdita nell'infinito e nell'eterno » (p. 19 e s.). E nulla di più suggestivo della sua supposizione, arrischiata quanto mai, che « ... il prete, il medico stregone, il re divino sia l'originario θεός o θεσός: l'incarnazione dell'incantesimo e della potenza magica ». Ad accreditare la quale arditissima tesi il Murray soggiunge: ho « il sospetto che egli fosse a principio l'unico θεός che la sua società conoscesse. Noi parliamo comunemente di antichi re divinizzati e consideriamo il procedimento come dovuto ad una esplosione di stolta adulazione superstiziosa. Tale fu indubbiamente più tardi, quando uomo e dio furono sentiti come due realtà nettamente distinte. Ma la parola — divinizzazione — è inintelligente ed equivoca. Quel che noi chiamiamo — divinizzazione — non è altro che la sopravvivenza di questo indifferenziato θεός umano, col suo mana, il suo κράτος e la sua βια, il suo controllo sul tempo, sulla pioggia, sul tuono, sulle gemme primaverili e i frutti autunnali; con la sua conoscenza di quel che è legittimo e di quel che non lo è, con il suo innato potere di maledire e di paralizzare... Col tempo la parte visibile del θεός divenne puramente umana: e la presunta sua parte soprannaturale assurse a quel che chiamiamo Dio.... Il vero θεός tremendo, infallibile, si nascose in alto, nelle nubi, sul vertice di qualche inaccessibile montagna » (p. 40 e s.).

segnati alla brava con tanto schietto e umoristico garbo da fra Salimbene, non è più vicino alla nostra anima degli infiniti padre Rosa o padre Oldrà, che noi ci troviamo, impenitentemente, tra i piedi, da vent'anni a questa parte? Ma il libro del Murray, suggerendoci, così, confronti fra esperienze religiose, formalmente identiche, effettivamente difformi, scaglionate attraverso lo spazio ed il tempo, ci ha indotto ad allargare ancor più, pur capovolgendola, l'analisi delle sue constatazioni e delle sue riflessioni e a porci un paradossale quesito. Dato, cioè che il credo puramente esteriore è un criterio molto malsicuro per il rilievo delle affinità e delle difformità religiose; dato che credenti i quali vivono nella identica temperie storica, possono essere separati da secoli di lontananza in tutto che investe ed esprime il fondo ineffabile del loro orientamento spiritiuale; vien fatto di domandarsi se nelle ore di confusa transizione la nomenclatura ufficiale, la quale ripartisce e distribuisce in caselle le molteplici professioni pubbliche, non è un inganno e un equivoco; e se, nella fattispecie, alcuni apologeti pagani della decadenza, di cui il Murray registra la voce come di interpreti dell'« ultima protesta », non furono praticamente i migliori preparatori inconsapevoli della apologetica cristiana, sensibilmente propinqui in ispirito a simbolisti di molti secoli più tardi, che, in un'ora analoga di transizione, avrebbero tentato di scoprire, nel grembo delle tradizioni dogmatiche nuovamente moriture, le linee embrionali, le sostruzioni inamovibili delle nuove fedi, e i ponti di passaggio verso di esse.

Le doti peculiari del Murray nella sua ricostruzione dei momenti salienti della religiosità ellenica sono la sua superba capacità sintetica di abbracciarne nell'insieme il processo globale di sviluppo, e la sua eccellente virtù di comprendere le impalpabili saldature che legano l'emozione religiosa alle forme della speculazione razionale. Risultato di entrambi, una magistrale distribuzione del materiale evocato e una incisiva ripartizione cronologica di esso. « Il progresso della religione greca cade naturalnente in tre stadi, tutti storicamente importanti. Innanzi tutto, la primitiva εὐήθεια o età dell'ignoranza, prima che Zeus venisse a sconvolgere gli spiriti degli uomini, uno stadio cotesto a cui gli antropologisti e gli esploratori han trovato parallelismi in ogni parte del mondo. (Con fiuto prontissimo, cercando a fondo nei riti, più che nei miti, Diasia Thesmophoria, Antesteria, sotto il titolo « Saturnia Regna « il Murray ne segnala i connotati elementari)... Segue lo stadio olimpico o classico, uno stadio nel quale, bene o male, insipientemente o proficuamente, la primitiva indeterminatezza fu ridotta ad una specie di ordine. È il periodo dei grandi dèi olimpici, che dominarono l'arte e la poesia; disciplina-

rono l'immaginazione romana, ebbero propaggini di romantico fascino perfino nel medio evo. È lo stadio che noi impariamo a conoscere, o a fraintendere, dalle statue e dai manuali di mitologia... Segue un periodo, l'ellenistico, che corre, all'ingresso, da Platone a san Paolo e ai primi gnostici ». Fra la prima e la seconda edizione il Murray ha deciso di suddividerlo in due: i movimenti del quarto secolo e la « crisi nervosa » (il qualificativo fu suggerito dal Bury) che coincide con le origini cristiane. « Nel quarto secolo lo spirito greco, ancora nella pienezza della sua virtù creativa, reagiva al duplice fallimento del mondo sul quale aveva riposto la sua fede, alla aperta bancarotta cioè della religione olimpica, e alla disgregazione della città-stato. Entrambi eran precipitate e invano ciascuna tentò di prendere il posto dell'altra. La Grecia rispose foggiando due grandi tipi permanenti di filosofia, che non hanno più cessato di esercitare la loro azione sull'etica umana, le scuole cinica e stoica da una parte, l'epicurea dall'altra. (In un altro punto il Murray assevera: - il genere umano non ha ancora saputo decidere quale dei due opposti metodi conduca ad una più seria e profonda conoscenza del mondo: il paziente e condiscente zelo del buon cittadino che vive in esso, o l'estatica visione del santo che lo ripudia. Ma probabilmente molti cristiani sono inclini a pensare che senza un certo senso di decadenza, senza un cuore contrito e senza la consapevolezza del peccato, l'uomo non può attingere la vita religiosa —). Tali scuole appartengono propriamente alla storia della religione. I successori di Aristotele provocarono più tosto una scuola di scienza progressiva, quelli di Platone una scuola di raffinato scetticismo. L'aspetto religioso del pensiero platonico discoprì la sua piena efficienza solamente con Plotino; quello del pensiero aristotelico, solamente con san Tommaso » (p. 17). Designando con la diagnosi « crisi nervosa » il periodo del tardo ellenismo, il Murray, e ci tiene a dichiararlo esplicitamente, non vuol pronunciare un giudizio deprezzativo. Si tratta di una pura descrizione. « La progressiva perdita di fiducia nel mondo, nel calcolo tranquillo, nello sforzo umano organizzato, trasse il greco tardo a ripiegarsi sulla sua anima, sulle emozioni, sul relativo disinteresse a questo mondo imperfetto e caduco, per l'aspirazione ad un mondo trascendente, immutabile ed eterno ». È il periodo della *praeparatio evangelica*. Un'esposizione concepita così genialmente doveva logicamente avere il suo epilogo nella esumazione del tentativo giulianeo. Il Murray l'ha battezzato: « l'ultima protesta ». Avremmo qualcosa da eccepire al riguardo. Non che il Murray non sia felice, come sempre, nell'additare le ragioni profonde del successo cristiano. C'è al riguardo, nel suo volume, una pagine superba: « i connotati del cristia-

nesimo delle origini non debbono essere ricercati nelle dottrine professate, quasi tutte radicate e apparentate col vecchio pensiero ellenistico e giudaico, bensì nella sua organizzazione. Quando mi sforzo di capire il cristianesimo come sistema dottrinale, non riesco a cavarne i piedi. Ma quando mi sforzo di comprenderlo come una specie di semi-segreta società di mutuo soccorso, animato da un afflato mistico religioso, reclutata inizialmente fra il proletariato di Antiochia e delle grandi città commerciali e manifatturiere dell'Oriente, propagatasi in virtù di una istintiva solidarietà fra i ceti similari di Roma e dell'Occidente, crescente in efficacia, come altri culti misteriosofici, in virtù della particolare chiamata ch'essa faceva alle donne, allora i vari enimmi storici si chiariscono. Si spiega così la singolare potenza sotterranea che scalzò Diocleziano e al cui cospetto Costantino dovè capitolare. Se ne spiega così il senso umanitario, la cura per i poveri, la relativa indifferenza alle virtù che incombono in maniera speciale alle classi governanti: la saggezza politica, la moderazione, la fedeltà, il coraggio attivo, la cultura, il senso civico.... Non pronunciamo un giudizio amaro sui contendenti. Gli spiriti che sono oggi teneri, timidi, riverenti nella loro ortodossia, si sarebbero schierati, nel terzo e nel quarto secolo, dalla parte dei vecchi dèi: quei di tempera più avventurosa e puritana, dalla parte dei cristiani. Son tutti morti oggi, Cirillo ed Ipazia, Giuliano e Basilio, Atanasio ed Ario: tutti nelle braccia di quell'immenso Silenzio, di cui tutti pretendevano tanto clamorosamente aver decifrato i segreti. Perfino i loro dogmi sembrano tutti morti. Chè se Giuliano e Sallustio, Gregorio e Giovanni Crisostomo, potessero risorgere e contemplare il mondo quale oggi è, sentirebbero le loro divergenze svanire, al confronto dell'abisso fra il loro mondo e il nostro. (— Su di noi, dice altrove il Murray, la tirannia dèl mondo materiale, attraverso il nostro dominio su di esso e attraverso la dipendenza che ne risulta, ha sviluppato enormemente, così internamente come esternamente, la sua costrizione. *Capta, ferum victorem coepit.* Abbiamo preso possesso del mondo: ma ormai non ci possiamo più muovere senza di esso. —). Tutti tradivano il medesimo spirito: lo spirito del quarto secolo » (p. 233 e ss.). È strano che avendo dettato una pagina così ricca di senso storico, il Murray abbia creduto di poter qualificare gli amici di Giuliano come dei semplici « protestatari ». Il trattato di Sallustio, περὶ τῶν θεῶν καὶ τοῦ Κόσμου su cui è precipuamente basato il suo ultimo capitolo e che è dato, tradotto per intiero, in appendice, vale infinitamente più che una semplice « protesta ». Il Murray ha perfettamente ragione di farne tanto conto, quantunque la sua conoscenza della letteratura in argomento si riveli

deficiente e più tosto superficiale (1). Egli ne istituisce un'analisi sommaria, che è indubbiamente aderente al testo, ma forse non altrettanto acuta. Quando Sallustio raccomanda che ai fanciulli non si instillino precocemente favole insulse (ἐκ παίδων... μὴ ἀνοήτοις συντρέφεσθαι δόξαις I); quando insinua la sua interpretazione simbolistica dei miti, proclamando che tutte le formule dogmatiche non sono altro che formulazioni allegoriche delle leggi eterne del cosmo, schematizzate e trascritte in formule sotto lo stimolo delle esigenze razionali (ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ ἀεί. καὶ ὁ μὲν νοῦς ἅμα πάντα ὁρᾷ, ὁ δὲ λόγος τὰ μὲν πρῶτα, τὰ δὲ δεύτερα λέγει (2); quando riconosce il valore pragmatistico dei sacrifici, come mezzi carismatici di comunicazione col divino (ἐπεὶ τοίνυν ζωὴ μὲν πρώτη ἡ τῶν θεῶν ἐστι, ζωὴ δέ τις καὶ ἡ ἀνθρωπίνη, βούλεται δὲ αὕτη συναφθῆναι ἐκείνῃ μεσότητος δεῖται, XVI) egli fa qualcosa di più che redigere il catechismo del paganesimo morente, o protestare contro l'invadenza cristiana. Le sue delucidazioni simbolistiche e le sue interpretazioni allegoriche rassomigliano alle truppe di copertura di una avanzata che si vuol dissimulare. Egli ha offerto la giustificazione all'esodo dalla spiritualità pagana. E probabilmente, nel processo di trasformazione della cultura antica nella medioevale, il suo trattato ha avuto una efficienza superiore a quella, putacaso, dei trattati apologetici di Eusebio di Cesarea.

ERNESTO BUONAIUTI.

---

(1) I rimandi bibliografici del Murray sono in genere limitatissimi e non noi vorremmo attribuirgli un'ignoranza non imputabile. Ma, oltre al patente errore di data nel segnalare come del 1539 quell'edizione del Noudé-Allazio che è di un secolo dopo, il Murray avrebbe evitato parecchie altre inesattezze testuali, se avesse conosciuto i saggi del nostro Muccio (negli « Studi italiani di filologia classica » del 1895, 1899 : ad esempio l'ἀκροατήν della rubrica del c. I va corretto in ἀκούοντο) e del Cumont (nella « Révue de philologie » del 1892), col quale ultimo del resto è d'accordo, non sappiamo se scientemente, nel giudicare il trattato di Sallustio come « something between a creed and a catechism », nel che concorda anche il Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, p. 138. Il Muccio, che aveva promesso un'edizione critica mai più data, eccedeva nella vivisezione del documento.

(2) Non si capisce perchè il Muccio (2 art. cit., p. 51 e s.) reputava spurio l'inciso. Un aforisma di questo genere calza a capello come conclusione alla interpretazione allegoristica del rito di Attis e di Cibele.

« IL FIGLIO DELL' UOMO »

La *Storia di Cristo* di Giovanni Papini ha trovato la sua proporzionata contropartita. La *Storia di un profeta* (*Il Figlio dell'uomo*) di Emilio Ludwig è uscita anch'essa contemporaneamente in tutte le principali lingue viventi, obbedendo ai medesimi fini e seguendo gli identici metodi, per quanto retta da una ispirazione perfettamente antitetica. Il nostro versatile e coloristico scrittore aveva spiegato tutta l'iridiscente virtù della sua tavolozza per disegnare la figura del Cristo, a norma dei tratti consuetudinari della teologia ortodossa. Il Ludwig ha impiegato tutte le risorse della sua lussuosa fantasia di biografo laureato per dipingere un Gesù umano, che predica solamente l'amore, che nulla tradisce nel suo comportamento di aspro e di arcigno, verso il quale i giovani e le donne sono attratti invincibilmente dalla seduzione del lieto messaggio, dal fascino del predicatore, dalla superstizione, dalla speranza di un celeste guiderdone. Ma come mirando alla più vasta e superconfessionale disseminazione del libro il Papini aveva lasciato che, nelle sue molteplici vesti, questo si piegasse amabilmente alle esigenze dei molteplici pubblici ; non diversamente il Ludwig è preoccupato di non turbare le coscienze credenti, e premette al libro la enunciazione del suo proposito deliberato di non toccare la teologia costrutta sull'apparizione terrena del Salvatore.

Nessuna meraviglia pertanto che i diritti della critica siano con pari disinvoltura tenuti in non cale dai due romanzeschi parafrasatori dei quattro Vangeli canonici. Se una evocazione del « Cristo » deve servire a circolare per tutte le case borghesemente timorate, dove la religione è il completamento e la sanzione del quieto vivere quotidiano, non rotto dal turbamento inopportuno di una inquietudine o di un ideale, non c'è proprio alcun bisogno di riveder le partite di cui l'ortodossia ufficiale ha redatto il rassicurante bilancio.

Se una dipintura melliflua e manierata del dolce Gesù deve servire a spremere lacrimuzze dagli occhi compunti e imbambolati di quegli altri innumerevoli, che, ancor meno conseguenti, hanno ugualmente a fastidio il contorno dei miracoli e il miraggio rivoluzionario del Regno di Dio, è giocoforza evadere il problema assillante del vero significato della predicazione evangelica. E il buon pubblico, che deve dare soldi e rinomanza, è servito. Non importa se il soddisfarne il composito gusto trascina a qualche situazione grottesca, come quella del Ludwig là dove, di fronte al racconto evangelico dell'indemoniato di Gerasa, non trova

altro modo per trarsi di impaccio che quello di additare i porci annegati come vittime della disattenzione del guardiano, tutto distratto ed assorbito dalla presenza degli stranieri.

Noi non amiamo affatto queste esercitazioni stilistiche su un Gesù o un Cristo ugualmente di maniera. L'apparizione dell'Evangelo nel mondo e la catastrofe del Golgota costituiscono il fatto più implacabilmente sovvertitore della storia. Le teologie ufficiali, i sentimentalismi romantici, come del resto certa critica filosofica fatta ottusamente fine a sè stessa, sono una infallibile ovatta, mercè cui la sconfinata e funambolesca indolenza umana ha cercato di premunirsi dalle sue ripercussioni sussultorie. Non vale proprio la pena aumentarne lo spessore, ad uso e consumo della circostante infingardaggine, pronta a pagare, di buon valsente, i sapienti tacitatori dei suoi scrupoli sottocutanei. Se si ama una fosforescente evocazione del rituale idillio galilaico, soccorre Renan, che, del resto, di sagacia critica aveva a dovizia.

Oggi il problema di Gesù è uno solo: quale il contrassegno originale della sua concezione del Regno, donde la virtù capovolgitrice del suo proselitismo.

Un israelita come il Ludwig avrebbe dovuto meglio di ogni altro scoprire il segreto di colui nella parola del quale l'innata capacità sovversiva della razza ha trovato l'accento più profondo e più potente. Anche egli ha, invece, bruciato incenso agli idoli di moda. Una prova di più che, ebrei e cristiani, siamo tutti, fino al midollo, « assimilati » al paganesimo trionfante.

Sì, occorre del coraggio per scoprire di tra i velari delle deformazioni confessionali e letterarie, il volto, sorridentemente amaro e divinamente consapevole, del Figlio dell'Uomo. C'è un'infinità di gente, incolta, semicolta, coltissima, che, al cospetto di una qualsivoglia interpretazione evangelica, si guarda bene dal chiedere un verdetto oggettivo: chiede invece, unicamente, con una comica trepidazione, a quale specifica chiesa *cristiana* appartenga il *Cristo* evocato!!

Tutti costoro hanno, beati loro, cacciato bene nel dimenticatoio quel tremendo aforisma, attribuito a Gesù, con il quale le prime generazioni cristiane fissarono scultoreamente l'impressione suscitata dal propagarsi della « Buova novella »: « chi viene a me, si getta nel fuoco; ma chi si allontana da me, perde, irrimediabilmente il Regno! »

Il Regno!?.. Ma ormai l'inciso, già altra volta alato e pregnante, sembra divenuto inintelligibile, piovuto chi sa da quale esotico e dimenticato linguaggio.

E. Buonaiuti.

NIETZSCHE E GESÙ

Molti punti ancora enigmatici sono nel pensiero di Nietzsche, sui quali le febbrili e moltiplicate ricerche di questi ultimi anni sono ben lungi dall'aver fatto intera la luce. Uno di questi punti è il suo rapporto con Cristo. Dico con Cristo, non col Cristianesimo. Col Cristianesimo, è noto, Nietzsche non ha altro rapporto che di diametrale opposizione, di totale sprezzante negazione. Nietzsche è l'Anticristiano. Ma è poi davvero l'Anticristo, come gli piacque chiamarsi? Questione delicata, difficile a risolvere. Intanto a metterci in guardia da troppo sbrigative e affrettate soluzioni basta riflettere che da una parte Nietzsche condanna *in pleno et in toto* il Cristianesimo, dall'altra, fa di questo la negazione del reale insegnamento di Cristo. Se ne conclude che, se egli è l'Anticristo, lo sarà a un titolo ben diverso da quello per cui egli è l'Anticristiano.

In primo luogo, per chiunque legga Nietzsche con occhio non prevenuto è evidente l'ammirazione, più: la simpatia, più: la tenerezza appena dissimulata con la quale egli parla di Gesù. Tenerezza torbida, ma che restò sempre vivace e non si smentì mai. Nel pensiero di Nietzsche Gesù occupa un posto di eccezione: tra il Giudaismo che mette capo a lui e in lui si compie e il Cristianesimo che si richiama a lui e ne adultera la dottrina, egli appare a Nietzsche una figura solitaria e segreta, portatore di un insegnamento misconosciuto o appena conosciuto, che non ebbe chi lo praticasse fuori di lui. E qual'è quest'insegnamento? Ammiriamo ancora una volta la straordinaria antiveggenza e lucidità di Nietzsche: anche qui, in un campo che non era il suo, come dappertutto altrove, egli ha preveduto, anticipato, scontato le conquiste e le scoperte dell'indagine storica moderna, e se oggi egli tornasse al mondo troverebbe che non si è aggiunto gran che o mutato nell'essenziale quanto egli ebbe a scrivere mezzo secolo fa sul Cristianesimo e sul suo fondatore.

Che cosa porta di nuovo al mondo Gesù secondo Nietzsche? L'Amore. La parola è vecchia e tramanda il disgustevole odore dei ceri che si consumano e dei fiori che si disfanno nella penombra delle sacrestie. Ma il merito di Nietzsche è di averla pensata sino in fondo. Ciò che Gesù insegna e pratica è l'amore assoluto, universale, illimitato, è «la vita nell'amore, nell'amore senza deduzione, senza esclusione, senza distanza», è la rinuncia a sè, è l'abbandono totale. Chi vive così, come visse Gesù, è figlio di Dio allo stesso preciso titolo di Gesù: «Gesù non accaparra assolutamente niente per lui, in quanto figlio di Dio ognuno è uguale a

ognuno ». Il peccato, sentimento prettamente giudaico di mancamento di rispetto a Dio, e con esso ogni rapporto di distanza fra l'uomo e Dio, è soppresso : precisamente in questo consiste la *Buona Novella*. La felicità eterna, la vita eterna non è promessa, non è legata a condizioni : essa è la sola realtà, sperimentabile fin da quaggiù in terra, malgrado la miseria e la morte, di cui il resto non è che segno per parlarne. La vita eterna non è aldilà della morte : è nient'altro che la vita evangelica, vivendo la quale ci si sente eterni, si è in cielo. Ciò che Gesù porta al mondo è una *vita nuova*, non una fede nuova : non la sua fede, ma la sua vita, la sua pratica di vita distingue chi è cristiano da chi non lo è. Dal punto di vista di Gesù è assurdo parlare di peccato di colpa di castigo di premio : tutte nozioni assolutamente estranee al suo vero pensiero. Nulla egli conosce di pentimento e di perdono : questi sono cammini che non conducono a Dio. La pratica, la vita evangelica, essa sola conduce a Dio, essa sola è Dio. Per le sue relazioni con Dio Gesù non ha bisogno nè di formule, nè di riti e nemmeno di preghiere.

In fondo, a Nietzsche Gesù appare un gran simbolista, per cui le sole realtà vere, le sole verità sono le realtà interiori : tutto il resto, tutto ciò che è naturale, che si distende nel tempo e nello spazio, che è storico, non è per Gesù che segno, occasione di parabola. *Dio, figlio di Dio, regno di Dio, regno dei Cieli, figlio dell'uomo* non sono per Gesù che simboli psicologici, fatti eterni, e non realtà concrete, individuali, uniche. Nulla di meno conforme al suo pensiero che le rozze nozioni di un Dio personale, di un regno di Dio che deve ancora venire, di un cielo aldilà della tomba, di un figlio di Dio seconda persona della Trinità. *Padre* è nient'altro che il sentimento di eternità e di compimento di tutte le cose; *Figlio* è niente altro che la penetrazione in questo sentimento della trasfigurazione generale di tutte le cose (la beatitudine). Oh che cosa ha fatto la Chiesa, il Cristianesimo di questo simbolismo sublime ! Non ha la chiesa messo una storiella d'Anfitrione alla soglia della fede cristiana ?

Il *regno dei Cieli* è uno stato del cuore, non un aldilà della terra, un dopomorte. L'idea della morte naturale manca nell'Evangelo : la morte è assente, essa fa parte d'un altro mondo, apparente, utile solo in quanto è segno. Non si attende il regno di Dio : esso non ha nè ieri nè domani, è un'esperienza del cuore, è dovunque e in nessun luogo, è *in voi*. Gesù non lasciò nè Chiesa nè dottrina nè riti : egli lasciò agli uomini una pratica di vita. Quella egli visse, per quella egli morì, e non per salvare gli uomini. Non resistere, non difendersi, non incollerirsi, non incolpare nessuno, amare tutti, giudei e stranieri, buoni e cattivi, amare il male : questo e questo soltanto è il Cristianesimo. Non resistere al male, sentirsi beati nella pace, nella dolcezza, nell'incapacità di esser nemici :

questo, nient'altro che questo è l'Evangelo. Così inteso, il Cristianesimo è possibile in ogni momento. Esso non è legato a nessuno dei dogmi impudenti che portano il suo nome, non sa nulla nè di metafisica, nè di ascetismo, nè di Dio personale, nè di peccato, nè di redenzione, nè di fede, nè d'immortalità (ciò che Gesù combatte è appunto l'attaccamento alla persona, e si vorrebbe che la facesse eterna ?), nè di pene e premi (esso non promette nemmeno quaggiù una retribuzione proporzionata al lavoro !). Il Cristianesimo vero, quello di Gesù, è indifferenza assoluta a dogmi, culto, preti, chiesa, teologia : esso è un mezzo per esser felici, e perciò è tutt'altro che una chimera. In una parola : « il Cristianesimo è la negazione della volontà di vivere eretta in religione ». Religione che non è nemmeno legata all'esistenza storica del suo fondatore. Nietzsche crede alla realtà storica di Gesù, ma da qualche accenno appare chiaro che l'ipotesi contraria non gli sembra punto nè assurda nè inverosimile. Ciò che importa è la *Buona Novella* : l'abbia poi annunciata un personaggio Gesù realmente esistito o un anonimo movimento storico, non ha nessuna importanza. Non è senza un perchè che tra i primi apostoli di Nietzsche ci fosse precisamente quell'Alberto Kalthoff che negò l'esistenza storica del Cristo.

Quale l'origine psicologica dell'Evangelo, del Cristianesimo di Gesù ? È la risposta a questa domanda che ci permetterà di veder chiaro, almeno per quanto è possibile, nel fondo ultimo dell'atteggiamento di Nietzsche verso Gesù. Per Nietzsche l'Evangelo è il raffinamento supremo dell'Ebraismo. E l'Ebraismo è squisito prodotto di un terribile e tenace risentimento. Vinto, umiliato, offeso — la tesi nietzschiana è abbastanza nota per riassumerla in poche parole — il popolo ebreo si vendicò e si salvò dal perire creando una morale che squalificava e rigettava come non - valori, come anti - valori, potenza ricchezza felicità terrestre, tutti quei beni a cui esso, finchè era stato un popolo potente e ricco, aveva attribuito il massimo valore, e fece dell'esser povero, dell'esser debole, dell'essere umiliato e offeso i valori supremi. Da Dio degli eserciti e delle battaglie il suo Iahvè divenne Dio dei miseri e dei sofferenti, da Dio di signori Dio di schiavi. Grazie al popolo ebreo, l'insurrezione degli schiavi nella morale ebbe principio. Ciò che è buono, « ciò che esalta nell'uomo il sentimento della potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa », fu dichiarato cattivo. Ciò che è cattivo, « ciò che ha radice nella debolezza », fu dichiarato buono. Gesù, afferma Nietzsche, portò alla massima perfezione questa morale germinata dal risentimento, negando tutto quello che nella esperienza ebraica del mondo restava ancora di vita, di realtà, di potenza : cioè la Chiesa giudaica, il popolo giudaico, la realtà giudaica. Gesù insorge contro « i buoni e i giusti », contro « i santi di

Israele », contro la gerarchia della società ebraica, contro la casta il privilegio l'ordine la formola sacerdotale. L'Evangelo, si potrebbe dire, è figlio di un risentimento al quadrato.

E qui appare evidente l'imbarazzo di Nietzsche. Un risentimento che insorge contro gli istituti e le dottrine che conservano e canalizzano il risentimento secolare di tutto un popolo, un risentimento che si rivolge contro sè medesimo, un risentimento che distrugge sè medesimo non è più risentimento. Un risentimento che non ha più nessuno contro cui dirigersi, che abolisce tutte le distinzioni (ebreo e pagano, povero ricco, debole e potente, santo e peccatore) e con esse tutti gli oggetti contro i quali può appuntarsi e sui quali può scaricarsi non è più risentimento. Un risentimento che si attua in una esperienza di pace interiore, di amore universale, d'illimitata bontà, che fa *tabula rasa* delle stesse nozioni di peccato, di colpa, di responsabilità, di pena, non è più risentimento che di nome. Sia pure, come vuol Nietzsche, l'Evangelo frutto di un orrore invincibile di ogni realtà, di ogni esteriorità, di ogni mondo, perchè mondo realtà esteriorità significano resistenza, ostacolo, quindi necessità di lotta, quindi dolore, se la vita evangelica in tanto è possibile in quanto la realtà è abolita soppressa vanificata, il risentimento, l'odio, l'invidia, il rancore, sono parole cui non corrisponde più nulla di reale. Il risentimento, l'odio esige, suppone e pone un'altro, un *tu*, contro cui dirigersi. È un sentimento essenzialmente realistico, impossibile sul piano dell'Evangelo così come Nietzsche l'ha definito. Ammesso pure, come vuol Nietzsche, che non siavi mai stato che un cristiano solo, Gesù, se egli ha vissuto davvero sino in fondo la vita evangelica, egli ha conosciuto una pienezza di vita, una beatitudine senza confini, e ha confutato *avant la lettre* la morale di Nietzsche.

È qui la chiave del mistero dell'atteggiamento di Nietzsche verso Gesù. Gesù lo attrae e lo respinge, insieme, lo seduce e lo rivolta. Lo rivolta perchè è la negazione stessa della Vita nel senso nietzschiano della parola, della Vita in quanto istinto di grandezza e di potenza lottante e ascendente. Lo seduce perchè Nietzsche è troppo fine per non avvertire che nella predicazione di Gesù non v'è traccia alcuna di quell'odio, di quell'invidia, di quel rancore che un occhio esercitato rintraccia sino nei più puri dei Profeti ebraici, e che sgorgano da un senso di debolezza e d'impotenza vitale, da un' implicita confessione di sconfitta nella battaglia per la vita. Egli riconosce che « l'amore provoca il sentimento di potenza più elevato ». « Aiutare, vegliare, essere utile, ciò provoca senza cessa il sentimento di potenza ; il successo visibile, l'espressione del piacere sottolineano il sentimento di potenza, la fierezza non fa nemmeno essa

difetto, la si prova in quanto comunità, abitacolo di Dio, membro degli *eletti* ».

È quello che Nietzsche non può sopportare. Un simile pensiero lo fa schiumare di furore. Che questa povera gente s'immagini che le sue piccole virtù abbiano una qualche importanza è il più ridicolo di tutti gli spettacoli ! « Non si merita affatto un privilegio in terra e nel cielo quando si è condotto sino alla perfezione la sua cara piccola dolcezza di montone ; si continua egualmente ad essere, nel migliore dei casi, un caro piccolo montone assurdo, con corna e niente più ...». « Averli perseguitati fu un'antica bestialità di grande stile : era prenderli troppo sul serio, era dar loro serietà ». Resta, con tutti i suoi furori, che nell'amore quei poveri piccoli dolci montoni gustavano « il sentimento di potenza più elevato ». E che la morale di Nitezsche, per bocca stessa del suo apostolo, è minata dalle fondamenta.

« Che cos'è la felicità ? Il sentimento che la potenza ingrandisce, che una resistenza è superata. Non la contentezza, ma ancor della potenza. Non la pace, innanzi tutto, ma la guerra ». Ed ecco che un piccolo gregge di cari assurdi montoni trova il sentimento più elevato di potenza nella pace, nella contentezza, nella rinuncia a superare la resistenza, nell'amore. E Nietzsche è troppo leale e grande pensatore per chiudere gli occhi alla verità che smentisce in pieno il fondo stesso della sua visione della vita.

Siamo così giunti alla radice del problema

Due sentimenti fondamentali qui si combattono : un sentimento pluralistico e un sentimento monistico della vita. L'universo di Nietzsche è un universo pluralistico, caos di forze in contrasto, e la felicità è nel sentire venir meno gli ostacoli sotto la spinta della propria potenza crescente. L'universo di Gesù, almeno come se lo immaginava Nietzsche, è un universo monistico : basta amare nel senso più puro della parola, rinunciare a vincere a lottare a resistere, perchè tutta la vita e la potenza dell'universo sia automaticamente sentita come propria, perchè ci si accresca di tutta la potenza e ricchezza dell'Universo : l'unità che nel mondo di Nietzsche è al termine della lotta è qui realizzata d'un colpo nell'amore. Sono due ottiche della vita antitetiche ma entrambe positive. In fondo, è è quello che dovè sentir Nietzsche. Altrimenti non si spiegherebbe la radicale differenza che pone fra Gesù da una parte, Ebraismo e Cristianesimo dall'altra, nel quale ultimo egli vede una restaurazione dell'Ebraismo (opera di Paolo) invece che limitata a un popolo, estesa a tutti gli uomini. Se la visione della vita di Gesù non fosse a suo modo, un modo antinietzschiano, positiva, dove sarebbe la differenza fra Gesù e i Profeti, fra Gesù e Paolo ?

Aggiungiamo che queste due ottiche della vita sono complementari. La Vita ha bisogno di entrambe. Da solo, l'Amore non basta: non basta da sola la Volontà di Potenza. Se questa fosse sola a dominare, la Vita sarebbe troppo aspra e dura: i vinti, i deboli, gli stanchi non avrebbero nessuno che sulle loro piaghe versasse un balsamo consolatore, la dura tensione psichica del vincitore non si distenderebbe mai, e la molla troppo e troppo a lungo tesa non tarderebbe a spezzarsi. Se regnasse solo l'Amore, la Vita non avanzerebbe, non ascenderebbe mai al disopra di sè stessa: l'Amore è compiacimento e abbracciamento dell'Essere così com'è, statica quindi e non dinamica.

Forse è per questo che Nietzsche ha respinto l'Amore. La Vita in lui affiorava prepotente come senso di una realtà che in tanto è in quanto perpetuamente ascende, e nell'Amore la vita ascende sì, ma nell'amante, non nell'amato, non nell'universo. Ma troppo profondo era il suo senso della Vita perchè egli, almeno a lampi, non avvertisse la necessità che la Vita si attuasse anche come Amore e che in chi si attua così essa si attua come forza e non come debolezza, come realtà e non come deficienza di realtà, come potenza (benchè di tutt'altra natura dalla Potenza, dalla Volontà di potenza, dall'Istinto di grandezza) e non come impotenza.

Ricchi del tesoro della sua esperienza psicologica noi sappiamo che Potenza e Amore sono le due forze dal cui equilibrio perpetuamente rotto e ricomposto si alimenta e si perenna la Vita. E più l'una cresce di tensione e di furore, più chiara è la coscienza di sè cui essa giunge, più cresce e si chiarisce a sè stessa l'altra. Non senza perchè oggi che la Volontà di Potenza, giunta alla più limpida autocoscinza, è il principio che regge la vita delle società, e degli stati, sempre più si afferma la volontà di *instaurare omnia in Christo*, inteso Cristo come volontà di Amore. La macchina enorme della civiltà moderna sprigiona da sè le due potenze antitetiche, il cui equilibrio la salva dal precipitare. Come i Dioscuri, le due forze si inseguono e si fuggono perpetuamente. E l'ultima parola che il moderno Dioniso scrisse prima di piombare per sempre nelle tenebre della follia fu il nome del Crocifisso.

ADRIANO TILGHER.

BOLLETTINO
DI FILOSOFIA RELIGIOSA

Riconosciamolo senza ambagi: non v'è altra zona della cultura spirituale contemporanea nella quale, come in quella della filosofia religiosa, l'Italia faccia magra figura al cospetto del movimento intenso che si svolge negli altri paesi. La tirannia intransigente dell'ufficiale insegnamento teologico, pressochè monopolizzato dai gesuiti e dai loro accoliti, da una parte; la complice ed apate incomprensione ed indifferenza dei rappresentanti delle mode filosofiche correnti dinanzi ai problemi della religiosità, dall'altra, han creato una situazione aspra e dura, che graverà sinistramente per un pezzo sullo spirito collettivo. Quando si vede un uomo della responsabilità culturale di Benedetto Croce irridere con parole fatue e ingenerose al modernismo, come ad una piccola e presuntuosa eresia, mentre si tratta di un movimento che ha avuto il coraggio di prendere di petto la più massiccia costruzione concettuale e disciplinare che si frapponga alle nuove ascensioni dello spirito, e che pervade, uniformemente, tutte le chiese cristiane costituite, nessuna meraviglia più che altri uomini e altri indirizzi tradiscano ancor meno un senso lucido della impostazione tempestiva e dell'ambito ragionevole dei problemi attinenti alla cultura filosofico-religiosa.

Quel che sopra tutto ci fa difetto, è la valutazione proporzionata dei compiti di questa cultura, nel quadro generale della situazione spirituale dei popoli legati alla trasmissione del patrimonio civile cristiano. Per cui o ci si inoltra in vie di pensiero eccentriche in rapporto ai sentieri battuti da altri paesi, con i quali pure la unità fondamentale della spiritualità cristiana dovrebbe farci trovare all'unisono, o si pencola verso ridicole sopravvalutazioni del proprio limitato contributo al processo globale della evoluzione culturale contemporanea.

Una iattanza che sciupa anche quel po' di buono che contengono traspira dai saggi con i quali Siro Contri si è dato a divulgare il realismo gnoseologico, più lambiccato nella forma che sottile nella sostanza, del suo maestro, G. Zamboni (v. specialmente *Sintesi di gnoseologia pura, Il tomismo e il pensiero moderno*, Bologna, Azzoguidi, 1927; *Verso l'armonia del pensiero*, Bologna, Cuppini, 1927). Per quanto concerne la

conoscenza religiosa, sovrapposta alla conoscenza dell'essere, acquisita primitivamente mediante l'esperienza ontologica dell'io, il Contri si riporta testualmente ad alcune enunciazioni dello Zamboni, nelle quali il mutuo rapporto della indagine razionale e della rivelazione carismatica non può dirsi trovi una raffigurazione rispettosa delle esigenze dei termini comparati. Nessuna meraviglia del resto. Non è più possibile pensare oggi che una delineazione della natura dell'appercezione « numinosa » e « sacra » possa fare a meno di una segnalazione scrupolosa delle sue concrete specificazioni nella storia. Mai come oggi è apparso chiaro che la vita, così individuale come associata, è metafisica in atto e che la storia è, potenzialmente, una deontologia. Nessuno studioso serio di questi argomenti può dimenticarlo, anche quando abbia dei presupposti confessionali da tutelare. Il teologo cattolico Bartolomeo Heigl, pur mirando a patrocinare l'assoluta originalità della rivelazione cristiana, riconosce nella storia comparata delle religioni un indispensabile avviamento alla migliore intelligenza del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie (*Religionsgeschichtliche Methode und Theologie*. Münster i. W., Aschendorff, 1926. « Biblische Zeitfragen » XII F. H. 1-2). E il teologo luterano Federico Traub, prendendo lo spunto dalla distinzione introdotta dal Wobbermin fra *Historie* e *Geschichte* e circoscrivendo la sua indagine alla portata delle ricerche intorno alla vita di Gesù per la sussistenza della fede cristiana, mira a dimostrare che l'apologetica religiosa ha per compito condurre dalla *storia* della rivelazione alla storia della *rivelazione*. (*Glaube und Geschichte*. Eine Untersuchung über das Verhältnis von christlichem Glauben und historischen Leben-Jesu-Forschung. Gotha, Klotz, 1926). Solo il Mundle, ponendosi dal punto di vista della filosofia fenomenologica dell'Husserl, nega alla storia qualsiasi valore discriminativo e normativo per la valutazione delle esperienze religiose. Ma, se non c'inganniamo, solo a patto di una implicita contraddizione: assumendo cioè solamente dalla storia il criterio per disporre in una graduatoria, del resto valida e indiscutibile, i valori della religiosità (*Die religiösen Erlebnisse*. Ihr Sinn, ihre Eigenart. Ein Beitrag zur Frage nach dem Wesen der Religion. Leipzig, Hinrichs, 1927; 2ª ed.).

Un ricco e felice innesto di analisi speculativa su un'ampia e accuratamente vagliata documentazione storica appare invece compiuto nel saggio di uno dei nostri più operosi e sagaci cultori di discipline religiose, Mario Puglisi, *La Preghiera* (Torino, Bocca, 1928). L'A. si rivela perfettamente edotto della più recente letteratura sull'argomento studiato e sugli argomenti ad esso collegati (diligentissima l'appendice biblio-

grafica. Di due opere capitali di filosofia religiosa, *Das Heilige* di R. Otto e l'*Einführung in die Phoenomenologie der Religion.* di G. van der Leeuw, egli ha fatto gran conto e in questo stesso si rivela la perizia del suo giudizio. Come nella sottile ripartizione del materiale si tradisce il diuturno suo lavoro di riflessione sul tema. In una prima parte il P., tracciato a grandi linee lo stato attuale degli studi sulla preghiera e risolto il problema del metodo, addita, non forse con tutta la desiderabile perspicuità, i moventi psicologici profondi da cui sgorga — fatto universale ed uniforme — la preghiera. In una seconda, espone con larghezza fino esuberante «la fenomenologia della preghiera», segnalando il momento irrazionale e quello razionale, quello magico e quello specificamente religioso nella preghiera, distinguendo la preghiera personale da quella istituzionale, enumerando i metodi della preghiera. La terza parte è una ricognizione dei tipi di preghiera (eudemonistica, estetica, noetica, etica), su cui probabilmente non tutti potranno andar d'accordo con lo scrittore. La quarta infine vuole istituire il bilancio della funzione della preghiera nella coscienza religiosa contemporanea. Ed è quella forse che rivela più simpaticamente la conoscenza profonda che il P. possiede dei movimenti riformatori odierni per entro a tutte le denominazioni religiose, cristiane come extra-cristiane, la sua squisita comprensione delle esigenze intime e primordiali della religiosità, la sua sensazione precisa dei nuovi orientamenti che s'impongono oggi alla vita del rito e alle espressioni della preghiera, così individuale come associata.

Burnett Hillman Streeter appare oggi come una delle personificazioni più complete di quell'accoppiamento di critica filologico-letteraria e di filosofia apologetica che dovrebbe costituire l'ideale di quanti, occupandosi di indagini religiose, tendono a edificare, oltre che ad istruire. Non diremo che i suoi saggi di teodicea e di antropologia, per quanto accolti in Inghilterra con un favore veramente fuori del comune, siano densi e robusti, quanto i suoi saggi critici (i lettori ricordano l'ampia recensione che R. R. han dato del suo volume *The four Gospels*) sono eruditi e personali. Ma anche così, con la loro aria lucidamente divulgativa, questi volumi (*Reality*: a new correlation of Science and Religion. London, Macmillan, 1927; *Adventure*: the faith of Science and the Science of faith. London, ib., 1927) appaiono veramente notevoli, come tentativi sagaci e penetranti di raccogliere di su gli apporti della scienza contemporanea i materiali meglio atti ai nuovi rivestimenti propedeutici ed esplicativi della tradizionale fede cristiana. Il primo volume è tutto dettato dallo Streeter e vuole essere, alla luce degli indirizzi più recenti delle scienze fisiche e della speculazione filosofica, una reinterpretazione

del teismo cristiano. Il secondo volume è composito: è una raccolta di saggi staccati, nati dalle conversazioni di un piccolo cenacolo, che Miss Lily Dongal usava ospitare in vita nella sua casa a Cumnor e a cui, morendo, ha voluto lasciare in eredità la sua sede. Ma pur così difformi nella loro compilazione, pure espressione di un pensiero molteplice, i due volumi si completano e si sovrappongono a vicenda. Della «realtà» lo Streeter mostra quanto sia ormai invalida e inconsistente ogni interpretazione materialistica, rivelandosi informato delle più recenti teorie fisiche. Presupposto: la pura scienza concepisce la realtà in termini quantitativi, la qualità e il valore rappresentano il dominio specifico dell'arte e della religione. Anche la religione è una rappresentazione della realtà, non paragonabile però ad un diagramma, bensì ad un quadro. La religione, adottando i metodi dell'arte, quali il mito, il dramma, la parabola, l'inno, «raffigura» la realtà, facendo *sentire* agli uomini le qualità che le attribuisce. «All'occhio dello storico probabilmente il tratto più notevole del cristianesimo è la sua posizione centrale come sintesi di tutte le religioni superiori. Intellettualmente, la sua concezione teistica di Dio comprende così il deismo maomettano come il panteismo hindu; emozionalmente, fonde il ritegno disciplinato di Confucio con il fervore della *bhakti* indiana; eticamente, rappresenta il culmine dove sono unificate tendenze altrove solo parzialmente maturate. Si aggiunga che è l'unica religione la quale abbia affrontato sul serio il problema del male» (p. 48). Tutti i capitoli susseguenti (Una vecchia storia [la caduta e il riscatto]; due vie di conoscenza; la vita-forza, l'assoluto, o Dio; lotta creatrice; il Cristo; la disfatta del male; la religione e la nuova psicologia; immortalità) vogliono essere una dimostrazione di questo asserto. Innegabilmente lo Streeter la conduce con seducente forza oratoria. Se ne giudichi: «l'uomo si diversifica dall'animale per il fatto che può, fino ad un certo punto, assumere la direzione della propria vita. Può, anzi deve, optare tra il fare della sua vita una forza consapevolmente creativa o consapevolmente distruttiva. La vita quale noi la conosciamo è uno specchio della Vita infinita. E la Vita infinita non è che creazione. Onde sol quando la nostra vita si esplica in modo da essere attivamente creatrice, rispecchia propriamente l'Infinito. Ma nell'uomo l'energia e l'intelligenza, quando assumono la forma della forza e della frode, divengono essenzialmente distruttrici, si foggiano cioè una espressione pervertita e non creatrice. Sol quando e nella misura in cui sono guidate e controllate dalla volontà del bene divengono creatrici. Il connotato pertanto superlativamente caratteristico della immanente qualità dell'Infinita Vita Creatrice è il trovare essa espressione nella volontà

del Bene. In altre parole, la lotta può creare sol quando è un'espressione d'amore ». Si comprende come, dato questo motivo dominante, un profondo vincolo ideale colleghi l'interpretazione dinamica e spiritualistica dell'universo che lo Streeter difende in *Reality* e la presentazione della scienza e della fede come una sorprendente *Adventure* (il *Wagnis* inerente ad ogni fede religiosa, di cui parla anche il Mundle), quale esce dai molteplici saggi del secondo volume. Sono tutti di un palpitante interesse e tutti dettati con ben sperimentata competenza. Alessandro Russel vi tratta del dinamismo della scienza, giungendo alla conclusione che « la scienza sta attualmente uscendo dal fariseismo intellettuale degli ultimi anni e sta facendosi avventurosa, trovando che questa è per lei un'ottima cosa ». Giovanni Macmurray spinge l'indagine « al di là della conoscenza » sostenendo conclusioni che possono aver sapore di forte agrume per i palati suscettibili degli apologisti armonistici, ma appariranno sante e salutari a chiunque cerca, affannosamente, in fondo alla propria amarezza l'essenza dell'inquietudine religiosa. « Tra fede e conoscenza sussiste un'antitesi insolubile. Tale antitesi racchiude un profondo significato, sia perchè soggiace a tutta l'esperienza dell'uomo, sia perchè molto spesso è vagamente ed erroneamente schematizzata. L'errore fondamentale è comunemente commesso nel considerare la fede come un genere di conoscenza. Per nulla affatto. La fede è più tosto un atteggiamento pratico della volontà. Il presupposto che la fede sia una facoltà conoscitiva è sgorgato da una vecchia distinzione tra conoscenza — certa — e conoscenza — probabile —, la quale ha trovato la sua espressione classica nella filosofia di Locke ed è stata poi modificata e sviluppata da Kant e dai romantici del secolo decimonono. Si disse che la conoscenza in senso stretto può essere conseguita solamente mercè una dimostrazione logica e che là dove questa non è possibile, noi sconfiniamo nella probabilità e nella fede. Simile posizione è stata annullata dallo sviluppo della scienza sperimentale. La scienza poggia tutta sulla convinzione pregiuziale che non si dà conoscenza certa. Ogni conoscenza è più tosto una fede più o meno fondata. Tutte le fedi, senza eccezione, debbono essere sottoposte a prova, prima di essere accolte. E l'unico metodo per provarle è l'esperimento, il quale presuppone la fede da sperimentare. Sicchè la scienza non muove da fatti, bensì da fedi. La scienza non è altro che il continuo e deliberato rifacimento di fedi constatate fallaci. Essa sospetta in ogni fede una possibile falsità. Quindi è l'antitesi del dogmatismo. E pure ne usa come presupposto dell'indagine diretta a coglierne la falsità. Non è agnostica ; al contrario, è tutta un poema di fiducia : fiducia nell'avvenire, nella possibilità di fedi sempre meglio fondate, perchè

meglio messe a prova dall'azione. Tale atteggiamento della scienza è il medesimo atteggiamento della fede, atteggiamento volitivo, mezzo di azione al cospetto della nostra ignoranza. Non è diverso l'atteggiamento del cristianesimo al cospetto della vita ». Lo Streeter affronta l'analisi del « rischio » che è nella codificazione morale della vita associata (alla ricerca della moralità, codice ed esperienza, la morale sessuale) e studia — nelle pagine forse più dense del volume — il significato del dogma della Incarnazione nella concezione finalistica della religione (« la dottrina della Incarnazione è l'attribuzione dell'avventura a Dio ». — « Agli inizi dell'era cristiana esisteva un ambiente eccezionalmente propizio al sorgere di una religione appartenente non più all'Oriente o all'Occidente, ma all'umanità »). Infine il Macmurray discute, forse in termini troppo poco « avventurosi », della oggettività religiosa e Caterina Chilcott valuta, con molta acutezza, il valore del mito nella realtà religiosa, scoprendone la essenza nell'esperienza universale del Mediatore. Naturalmente « mito » non ha qui quel valore deprezzativo in cui l'adoperarono altra volta certi filosofi nostrani, contro cui i « piccoli eretici » insorsero con gli argomenti medesimi che abbiamo veduto con compiacimento invocati, anche qui, dallo Streeter e che ci han fatto constatare di nuovo come il peggior sordo è quegli che non vuol sentire. Una appropriata epigrafe a questi saggi sconcertanti, ma luminosi, l'ha dettata lo Streeter, scrivendo: « il periodo nel quale la riconciliazione della scienza e della religione apparve come una meta che, a norma dei rispettivi temperamenti, gli uni riguardarono con speranza, gli altri con disperazione, è chiuso: ne succede un altro in cui scienza e fede saranno considerate come due diverse, ma collegate avventure dello spirito dell'uomo ».

Se accettiamo la previsione come un buon criterio discriminativo diremo che appartengono, al periodo passato il lavoro di J. H. Beibitz, *Rationalism and Ortodoxy of to-day* (an Essay in Christian Philosophy. London, Student Christian Movement, 1927), a quello veniente le conferenze tenute all'« Union Theological Seminary » di New-York e ora pubblicate in volume da Rufus M. Jones, *New Studies in mystical Religion* (London, Macmillan, 1927). Non intendiamo disconoscere, ciò dicendo, la larghezza di visuali con le quali il Beibitz ha tracciato la sua filosofia religiosa. Vogliamo più tosto far intendere come la sua apologetica si ispiri al presupposto della conciliabilità di scienza e fede, secondo le concezioni correnti, pur attingendo copiosamente dalla filosofia bergsoniana e pur facendo ripetuto appello al valore simbolistico delle formulazioni dogmatiche. Tesi del volume: « la religione cristiana è la forma più adeguata della esperienza religiosa; la teologia cristiana è il

più prossimo avvicinamento consentitoci alla natura della realtà, in altri termini, la più soddisfacente filosofia dell'universo ». Naturalmente a soccorso delle sue tesi il Beibitz non chiama una interpretazione letterale e pedissequa della teologia confessionale. I suoi capitoli sulla personalità di Dio, sulla figura del Cristo, sui caratteri fondamentali di ogni esperienza cristiana, sono densi di senso religioso e di elevatezza spirituale. I saggi del Jones sono decisamente in una direzione più avanzata ancora. Tutto, nel dominio della religiosità, è da lui ridotto a termini di esperienza e di atteggiamenti spirituali. Sei argomenti: religiosità mistica e l'anormalità; misticismo ed ascetismo; misticismo ed educazione religiosa; l'apporto della esperienza mistica alla disciplina e al sistema; esperienza mistica e vita associata; la testimonianza dell'anima. Tutti svolti ed esposti con agile sensibilità e forma suggestiva. La prima conferenza, lo si intuisce, investe il Leuba e la sua tesi unilaterale, con larghi riferimenti all'Otto e alla sua interpretazione del fatto religioso. La seconda è tutta intessuta di motivi finissimi sul significato e il valore dell'autorinnegamento nel processo di conquista e nel processo dell'assoluto. La terza, di natura tutta pedagogica, analizza le facoltà che debbono essere sviluppate e poste in movimento per una genuina ed efficace formazione alla religiosità. La quarta e la quinta, le più ardue probabilmente di per sè, e riuscite le più geniali, illuminano le paradossali interferenze tra il misticismo e la disciplina religiosa. Da buon mistico egli stesso, il Jones detta pagine ardentemente vive, sulla efficienza delle idee e delle prospettive, di cui si intesse la predicazione neotestamentaria, attraverso la coscienza del Cristo: « Molto più importante di quel che egli insegnò intorno alla caduta di Gerusalemme, o intorno alle teorie apocalittiche dell'età sua, o intorno alla sua missione messianica, fu la sua scoperta dell'amore e della grazia di Dio, e il fatto che questo amore e questa grazia sgorgavano da lui come da una inesauribile scaturigine. Egli stesso è la rivelazione del Regno. Il Regno di Dio era attualmente in azione nella sua vita. Noi sapemmo alla fine che cosa possa l'amore. La croce e la lancia non poterono debellarlo. Noi sappiamo ora che non vi sono montagne capaci di resistere ad una fede come quella. Questo è lo spirito che vince il mondo e inaugura un regno destinato a trionfare, come ha fatto, di tutti gli imperi terreni. Il Mc Giffert ci ha detto che Gesù non nutriva un'idea nuova di Dio. In realtà la parabola del figliuol prodigo è satura di un tono emozionale e di un'attitudine di cuore irreperibili altrove. Col medesimo genere di argomentazioni storiche invocate da Mc Giffert si potrebbe forse dimostrare che Beethoven non aveva un'idea originale della sinfonia » (p. 123). Il pessimismo di tutte le dot-

trine soteriologiche, con l'appannaggio inalienabile della organizzazione esteriore, non nacque da questa originale esperienza del divino propria di Gesù. Il Jones dice anche di più: « la organizzazione e la tattica della chiesa storica non hanno il loro fondameto nella natura e nelle esigenze della esperienza religiosa. Non nascono affatto di necessità da bisogni religiosi. Attinsero in grandissima misura da forme e da fedi preesistenti, che si adattarono ad assolvere i compiti lentamente maturanti propostisi dai creatori della chiesa imperiale » (p. 145). Ma lo Jones soggiunge subito che nell'ambito della chiesa istituzionale non fu inaridita la vena del misticismo. Nel quale distingue il tipo individuale e quello associato, ricordando però come la comunità primitiva, dalla cui esperienza carismatica la chiesa doveva trarre il suo alimento, fu un organismo, molto più che una organizzazione. L'ultima conferenza, tutta un inno alato alla perennità della passione mistica, riepiloga, con le parole del saggio indiano: « quando il sole è tramontato, la luna è scomparsa e il fuoco è spento, l'anima è la luce dell'uomo ».

Per avere una sensazione appropriata delle difformità di presupposizioni e di orientamenti e in pari tempo delle armonie che intercedono in questo momento tra le manifestazioni della cultura filosofico-religiosa in Inghilterra e in Germania, basta passare da saggi come quelli dello Streeter e dei suoi compagni a saggi come quelli di Hans Rust, *Kant und das Erbe des Protestantismus* (Gotha, Klotz, 1928). Il sottotitolo tradisce subito la preoccupazione dominante in questa zona culturale della Germania postbellica: « Ein Beitrag zu der Frage nach dem Verhältnis von Idealismus und Christentum ». Agli inizi primi del secolo era di moda proclamare e celebrare il cristianesimo dei pensatori idealisti e dei classici tedeschi. Basta ricordare i lavori dell'Eck, del Sell, dello Zscharnack. Ma già nel 1914 il Dunkmann formulava il dilemma reciso: *Idealismus oder Christentum* ? Die Entscheidungsfrage der Gegenwart. Dopo la sconfitta, si sono moltiplicate e rafforzate le voci contro l'idealismo. Può darsi che nella sua formulazione generica il dilemma sia pure mal posto. Che cosa esattamente si deve intendere per idealismo ? Se si vogliono indagare i correlati dell'idealismo tedesco, non occorre prendere per termine di confronto solamente il cristianesimo germanico del secolo decimottavo. È l'ottima premessa metodologica che si è imposto il Rust. E la sua indagine ne ha guadagnato in limpidezza, in precisione, in sicurezza di risultati. Quale, innanzi tutto, l'erudizione teologica di Kant ? In base ad una conoscenza approfondita dell'opera kantiana, il Rust riesce a redigere un elenco delle opere di indole religiosa che Kant ha conosciuto ed utilizzato. Quindi, nella parte

più originale del suo lavoro, il Rust segnala gli elementi derivati dal cristianesimo riformato, che sono entrati nella filosofia religiosa di Kant (« interiorizzazione » della pietà e della moralità; rifiuto del dogmatismo scolastico; ripudio del misticismo; presupposizioni morali della fede; la fede come certezza pratica e speranza; la non libertà del volere e la rinascita; la genesi della nuova vita e la sua autonoma espansione; l'eliminazione del merito e la grazia). Dopo di che, egli si spinge più in là e individua nella pietà stessa personale del filosofo di Königsberg i tratti discesi dalla esperienza tradizionale del cristianesimo riformato. Indagine, come si intuisce, ricca di significato e di seduzione. Non escluderemmo da essa una certa stilizzazione scolastica e una certa unilateralità, inconsapevolmente postulata da qualche presupposto apologetico. Osserviamo più tosto che il grave problema dei rapporti scambievoli fra cristianesimo e idealismo non è risolto scoprendo affinità fra il cristianesimo riformato e i maggiori rappresentanti dell'idealismo germanico. La Riforma è tutto il cristianesimo e i maestri dell'idealismo non avrebbero potuto attingere da essa quel che essa ha di meno cristiano? Sta di fatto che il più abile, e il più operoso propugnatore di una intima riconciliazione dell'idealismo germanico e del cristianesimo, Karl Bornhausen ha intuito perfettamente, e qui la più recente filosofia religiosa germanica dà la mano all'apologetica « modernistica » dello Streeter, che se vi è terreno sul quale il programma di una simile riconciliazione appare di più difficile attuazione, è quello della esperienza soteriologica, centrale nel cristianesimo e invece supererogatoria, se non a dirittura refrattaria, ad una qualsiasi assimilazione da parte dell'idealismo immanentistico. E al concetto e alla figura del Salvatore nella storia e nella fede ha dedicato un saggio sintetico (*Der Erlöser*. Seine Bedeutung in Geschichte und Glauben. Leipzig, Quelle und Meyer, 1927), saggio che se ha più l'andatura di una celebrazione mistico-romantica anzichè quella di una interpretazione storico-sociale, rappresenta sempre un sintomo degno di rilievo. La prima parte del saggio è di natura espositiva. Il Borhnausen ricostruisce a grandi linee, attingendo dalla più sicura letteratura in argomento, l'evoluzione del concetto di salvezza e della figura del Salvatore nella storia religiosa del mondo mediterraneo (ellenismo, giudaismo, il mondo religioso dell'Asia anteriore). Quindi, con impostazione di idee e di problemi che non manca di originalità, schematizza le molteplici raffigurazioni di Gesù-Salvatore nella speculazione e nella esperienza del cristianesimo (il mistico Figlio di Dio, il messianico figlio dell'uomo, il Salvatore come ipostasi sostanziata nel culto e nella prassi sacramentale, il mediatore come simbolo della comunità,

il Salvatore dogmaticamente definito, il Signore dell'umanità storica). Infine, con mossa coraggiosa, il Bornhausen, evocando gli sforzi compiuti da Zinzendorf, da Herder, da Schleiermacher, da W. Hermann per ravvivare nella tradizione del cristianesimo evangelico l'esperienza soteriologica, ne conclude che la fede nel Cristo Salvatore e nella sua grazia è viva tuttora nella stessa critica religiosa germanica, qualunque ne siá la posizione e l'apparente difformità delle formole della teologia canonizzata. Alla sintesi storica tentata dal Bornhausen si potrà mettere a fronte, non senza profitto, l'articolo *Erlöser* ed *Erlösung* nel fascicolo IV testè apparso del dizionario « Die Religion in Geschichte und Gegenwart ».

Ma se la esigenza di una reviviscenza della esperienza soteriologica è testimoniata dal Bornhausen in termini che appaiono a volte ispirati a un sentimento che ha dell'estetismo letterario, essa pervade profondamente, per quanto in una forma marcatamente individualistica, la così detta teologia « della crisi », intorno a cui si va delineando in questo momento la corrente religiosa più cospicua dell'evangelismo tedesco, svizzero, olandese. In quattro conferenze tenute da L. Haitjema, docente a Groningen, e pubblicate in tedesco, ne è data una esposizione sintetica molto felice (L. Haitjema, *Karl Barths Kritische Theologie*. Deutsche Ausgabe besorgt von Peter Schumacher, Wageningen, Veenman u. Zonen, 1926). A fondamento dello insegnamento teologico di Carlo Barth è l'invalicabile linea di demarcazione fra Dio e l'uomo. Paradossalmente — e tutta la teologia barthiana è un procedimento esasperatamente paradossale — il Barth rovescia il rapporto gnoseologico comunemente instaurato fra il divino e l'umano. C'è un solo soggetto conoscente, Dio : e l'uomo è in sua balia. E c'è un solo modo per conoscere le realtà e le verità del mondo spirituale : il metodo dei contrari. Parlar della gloria di Dio non si può se non si ricorda che essa è completamente nascosta ai nostri occhi. L'annullamento della morte può essere intravisto solo nel panorama della piena altra vita che ci attende nella morte. La nozione dell'uomo foggiato a somiglianza di Dio è condizionata dal riconoscimento della sua caduta e della sua miseria. Nella rivelazione biblica è la parola di Dio, vivente per la sua efficacia « critica » (nel significato etimologico della parola), non per la sua validità storica. Dio è il Motore, il Creatore, il Redentore. Egli è il completamento. Altro, il mondo nuovo, la risurrezione dei morti. Sconosciuto, parla nel suo silenzio ; misericordioso, si manifesta nella sua inaccessibile santità. E Dio è sinonimo di miracolo e di rivelazione, come l'uomo è sinonimo di peccato e di bisogno di redenzione. Non v'è altra etica che quella religiosa e il preambolo della moralità è il pentimento. Il Cristo è la prodigiosa

rivelazione di Dio nella storia. E il significato della sua vita salvatrice è assimilato solo nella realtà personale della fede. E il Cristo risorto è l'escatologia di ogni credente. Ha ragione lo Haitjema di osservare che la posizione del Barth ha qualcosa di incoerente e di instabile che attende la sua completa e armonica elaborazione. Ma questo stesso suo carattere di indeterminatezza e di frammentarietà, che non costituisce un ostacolo alla sua rapida divulgazione nel ceto dei giovani pastori evangelici, è una riprova del bisogno largamente diffuso di una innovazione teologica, che riporti al primo piano quei valori centrali della esperienza cristiana, di cui la cultura moderna aveva affievolito la consapevolezza e la portata spirituale. Il bisogno è più acutamente sentito in grembo alla denominazione evangelica che in quella cattolica, se dobbiamo assumere come barometri fedeli pubblicazioni come quella allestita in onore di Carlo Muth, direttore della rivista « Hochland », col titolo più tosto pomposo *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland*, (München, Kösel, 1927), dove l'avvicinamento di chiesa e cultura è segnalato solamente sul terreno anodino della erudizione letteraria e dell'arte, anzichè su quello delle grandi aspirazioni religiose, che, uniche, dovrebbero costituire il patrimonio geloso della disciplina ecclesiastica e che costituiscono indubbiamente il vero fermento della cultura associata.

Roma, R. Università.

Ernesto Buonaiuti.

RECENSIONI

AURELIO AGOSTINO, *Il maestro*. Traduzione, introduzione, commenti, appendici di AUGUSTO GUZZO. Vallecchi, Firenze, pp. 118.

TOMMASO D'AQUINO, *Il maestro*. Traduzione, introduzione, commenti di AUGUSTO GUZZO. Vallecchi, Firenze, pp. 65.

Il Guzzo ci ha dato in buona traduzione, accompagnata da note chiarificatrici, tanto il dialogo agostiniano sul maestro, quanto la *quaestio XI de veritate* dell'Aquinate, in cui è trattato lo stesso argomento. Nella introduzione a quest'ultima egli mette in rapporto le due trattazioni, e sostiene che il *De magistro* tomistico non è punto un'inversione polemica, ma un approfondimento del *De magistro* agostiniano; in ambedue gli scrittori è ugualmente radicata la convinzione che ogni intendimento poggi essenzialmente su l'insegnamento interiore divino, onde l'opera d'un docente non può che apparire *utile*, cioè secondaria, subordinata ed accidentale. Solo, mentre Agostino si contenta di tale espressione intensamente mistica, Tommaso, la traduce in un concetto preciso; il maestro che ci parla dentro è l'intelletto agente, è il lume naturale in noi posto da Dio a sua similitudine. E mentre Agostino si limita, altrettanto vagamente, a non riconoscere alle parole del docente altro merito che di utilità, Tommaso chiarisce in che consista tale utilità: chi già percorse la via che dalle nozioni a tutti note conduce alle conclusioni particolari può, ripercorrendo tale via, farla rapidamente percorrere ai suoi ascoltatori. L'interpretazione tomistica dell'intendere, come una attuazione del sapere potenziale giacente in fondo ad ogni mente umana, è quindi per il Guzzo un tentativo di svolgere in una dottrina il motivo dell'origine interiore, *a priori*, del vero, e non un soffocamento del motivo platonico, giovanneo e agostiniano, che la verità è in noi, che il Maestro interiore è l'autore di ogni sapere.

A nostro giudizio l'opera dell'Aquinate è qualche cosa di ben diverso e di ben superiore ad una dilucidazione di dottrina altrui: è il tentativo di aprire una nuova via allo spiritualismo teistico, e tale tentativo si manifesta chiaramente nella concezione gnoseologica, e perciò anche in quella particolare dell'atto dell'insegnare e dell'apprendere. D'altra parte la dottrina agostiniana, benchè non esposta in forma metodica, è ben lungi dall'essere vaga e indeterminata. L'espressione mistica del maestro intimo ha in Agostino un significato ben preciso: *intuemur inviolabilem veritatem*, intimamente presente alla nostra mente, e in essa le idee eterne di tutte le cose. Ammesso l'intuito di ogni verità, un insegnamento esterno diventa non solo semplicemente utile, ma logicamente superfluo, onde si comprende come Agostino non abbia mantenuta la promessa del *De Magistro*: «tutta l'utilità delle parole, che, se bene si

osserva, non è piccola, la investigheremo altrove, se Dio permetterà ». Tommaso invece nega l'intuito della verità : sostiene anzi nella *Summa* che neppure Agostino lo ammette, e riduce il maestro interno ad un elemento umano e creato, alla facoltà di apprendere, che in se stessa non è conoscenza, ma solo fattore, causa di conoscenza. Questa si trasforma così da rivelazione interiore in acquisizione dall'esterno, e l' elemento esterno, la *species intelligibilis* diviene un fattore non solo utile, ma essenziale quanto l'interno ad ogni atto conoscitivo (*impossibile est intellectum nostrum aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata*) ; senza di essa non si possono infatti conoscere i primi principi nè le conclusioni in essi implicite. L'azione dell' insegnare è concepita dall'Aquinate come un apporto di speci intelligibili, e perciò anch'essa come fattore essenziale di apprendimento : egli dice infatti che il maesto è motore essenziale dell'intelletto, e che le sue parole causano la scienza più da vicino che non i sensibili.

Anche i due opuscoli sul maestro, sono così una una prova della profonda divergenza di indirizzi, che il pensiero della cristianità medievale, pur nella sua sostanziale unità religiosa, presenta allo sguardo di un osservatore anche superficiale.

Francesco Dal Monte.

Lamanna P., *Manuale di storia della filosofia ad uso delle scuole.* Parte II : *La filosofia del cristianesimo*, Firenze, Le Monniers, 1928, pp. 17, L. 8.

Questa del Lamanna è certamente la migliore fra le non poche storie della filosofia cristiana pubblicate in Italia in questi ultimi tempi. Introduzione a tale studio nelle nostre scuole medie ha dato luogo a parecchie pubblicazioni al di fuori del campo strettamente ortodosso; ma queste, qual più qual meno, si sono fino ad ora avvicinate più al romanzo che alla storia. Si è voluto vedere nel cristianesimo un avviamento all'immanentismo idealistico, anzi si è giunti fino a identificarlo coi sistemi che riducono tutta la realtà alla storia, esso che in fondo è invece la negazione del valore della storia, vanità delle vanità di fronte alla trascendente ed immutabile perfezione divina. Abbiamo buone ragioni per credere che la insostenibilità di una tale interpretazione cominci ad essere avvertita negli stessi ambienti da cui è sorta, e per sperare, in conseguenza, che nelle opere che seguiranno non si pretenderà più di vedere nel cristianesimo quello che non c'è e di conciliare l'inconciliabile. Certo questa del L. è fatta con tutti altri criteri : possiamo dire di avere finalmente una storia e non una rielaborazione fantastica del pensiero cristiano.

L'A. si è giovato dei più recenti e migliori studi esteri, ad esempio di quelli del Gilson; ma ha anche saputo modificare in meglio certi punti di vista della scrittore francese che a nostro giudizio sono inaccettabili, come già osservammo in questa Rivista (*marzo* 1927). Ha riconosciuto, ad esempio, che Bonaventura ammette l' apprensione immediata del-

l'essere divino come fondamento di ogni conoscenza; che Tommaso pone nella fede il principio direttivo e regolativo di ogni speculazione, riducendo così a pura apparenza l'autonomia della ragione; non afferma che R. Bacone rappresenti un passo indietro nella via che conduce alla indipendenza della filosofia, ma dice solo che in lui lo scienziato si unisce al mistico, e che l'agostinismo scientifico di Oxford, innestando il nuovo motivo scientifico sul vecchio tronco teologico, introdusse nella massa d'idee tradizionali un fermento critico, che doveva col tempo influire sulle antiche forme di pensiero, rinnovandole o spezzandole. Giustissima l'interpretazione dello scotismo ed occamismo come progressivo dissolvimento della scolastica; anzi pacifica, quando questa si concepisca come tendenza a dare una giustificazione razionale del contenuto della fede. Resterebbe la questione: è la scolastica questa tendenza in tutti i suoi indirizzi? Io è specialmente nell'agostinismo o piuttosto nel tomismo? Il L. non accenna al volontarismo bonaventuriano, che per noi è invece elemento indispensabile per una retta risposta a quest'ultima domanda, e per un retto giudizio sul rapporto fra Bonaventura e Duns Scoto. Anche la sterilità dell'averroismo non può essere affermata senza limitazione: se è giusta per l'averroismo del sec. XVII, non lo è per quello del sec. XIII e XIV, e l'A. stesso riconosce che la dottrina averroistica della doppia verità passò poi ad alimentare l'occamismo. L'averroismo, come riconoscimento della inconciliabilità fra ragione e fede, rappresenta un motivo che è stato e sarà sempre presente al pensiero cristiano, e che continuamente provoca il rinnovamento profondo e la dissoluzione delle forme che esso viene man mano assumendo.

Ma non è il caso di insistere su punti di dettaglio, che non possono sminuire il valore della esposizione storica del pensiero cristiano dataci dal L. A questo egli si è voluto limitare nella sua opera: tutto ciò che è valutazione, critica, presa di posizione manca infatti assolutamente, fatta eccezione per pochi punti secondari, quali l'argomento ontologico, e per l'osservazione finale, che la scolastica rimarrà come dottrina ufficiale della Chiesa Cattolica, ma vivrà quasi esclusivamente del suo grande passato. Noi conveniamo pienamente con l'A. in questo giudizio, ma crediamo che esso possa essere giustificato solo da una critica serrata dei vari indirizzi del pensiero medievale. Se l'A. l'ha omessa, perchè persuaso che tutto ciò che è presa di posizione debba essere opera personale dell'insegnante, siamo anche in questo d'accordo. Ciò che non possiamo ammettere si è che il rispetto per le credenze religiose degli alunni debba ridurre l'insegnamento della filosofia del cristianesimo ad una apologia di indirizzi di pensiero ormai superati, od anche solo alla loro arida esposizione. Ad un tale avvilimento preferiremmo l'eliminazione di un insegnamento pur tanto importante e vitale, anzi di tutto l'insegnamento filosofico, non essendo possibile insegnare filosofia da veri maestri, senza affrontare il problema religioso e liberamente risolverlo;

non per imporre, s'intende, la propria soluzione agli alunni, ma per proporla alla loro personale riflessione. Con un vero senso di sollievo abbiamo perciò visto prendere dal Gentile, in *Educazione fascista*, l'energica difesa della libertà piena ed intera di pensiero nella storia e nella filosofia, nei giovani e prima di tutto negli insegnanti, e dichiarare che alla mancanza di essa sarebbe preferibile la chiusura delle pubbliche scuole: è sperabile infatti che i pochi o molti insegnanti eterodossi di fronte al cattolicismo e anche all'idealismo, potranno svolgere tranquillamente la loro opera, senza timore di infortuni o di titoli di demerito.

Francesco Dal Monte.

Stefanini L., *Il problema morale e l'educazione morale*, pp. 379, S. E. I. Torino.

Anche nella esposizione della morale teistica l'A. ha voluto intromettere il solito concetto idealistico dell'uomo creatore, riuscendo però, come è facile comprendere, ad aggravare e non ad eliminare le antinomie ingenite alla morale dello spiritualismo tradizionale. Libertà per l'A. è creatività, è capacità dell'essere di realizzare sè e le cose in se stesso, per virtù propria, senza alcun concorso o soccorso estraneo. L'uomo è libero ad intermittenza, alle volte sì e alle volte no, gode per un attimo la sovranità aspramente contesa e tosto è riafferrato nella morsa della necessità; ma è veramente uomo solo quando è libero. Sembrerebbe quindi che nella libertà dovesse consistere la moralità, nella stesso processo autoformativo dello spirito, nel crearsi sempre nuovi e più alti ideali e nel raggiungerli per virtù propria. Ma l'A. è di diverso parere: la moralità consiste nell'accettare la legge divina, nell'essere suddito dunque e non sovrano; per essere ortodosso di fronte alla religione l'A. non poteva dire diversamente, anzi avrebbe dovuto aggiungere: e nel realizzarla, non per verità propria ma per virtù divina.

Egli attribuisce il determinismo teologico a Lutero, a Calvino e a Giansenio, dimenticando che esso ha un sistematore ben più antico in Agostino, e che affonda le sue radici nelle prime enunciazioni del messaggio cristiano. Neppure un cubito può l'uomo aggiungere da sè alla sua statura e tanto meno realizzare sè per virtù propria; se tutto viene da Dio, ogni atto buono deve necessariamente venire da Dio, e nessun arzigogolo dei vari Taparelli può eliminare questa conclusione.

Anche la teoria etica dell'A. rappresenta quindi l'accostamento di due concezioni antitetiche, non la loro sintesi: sintesi in verità impossibile, perchè l'idealismo, che identifica lo spirito umano con l'assoluto e che concepisce questo come realizzazione continua, non potrà mai accordarsi con il teismo, che lo concepisce come già realizzato e proclama l'assoluta dipendenza dell'uomo da Dio, anzi, quando vuole essere logico, la sua nullità.

Francesco Dal Monte.

Ugo Mariani, *Scrittori politici agostiniani del secolo XIV*. Con prefazione dell'on. prof. Arrigo Solmi. Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1927, pp. XVI-280.

Gli scrittori che il Mariani studia sono curialisti, anzi i più fervidi sostenitori della teocrazia papale che la storia delle dottrine politiche ricordi, epperò l'opera che contiene l'analisi delle loro teorie sarà letta con vivo interesse, non solo perchè l'indirizzo teocratico difficilmente potrà trovarsi così chiaramente svolto e trattato, ma anche perchè quei filosofi servono assai per intendere il pensiero di Dante e di Marsilio da Padova. Essi sono agostiniani, cioè appartenenti all'ordine degli Eremitani di sant'Agostino, che, riformato disciplinarmente da Alessandro IV, ebbe nel secolo XIII e XIV un grande sviluppo, e divenne anzi il più fervido sostenitore dell'ortodossia, vivificando il vecchio insegnamento del pensatore d'Ippona con l'anima nuova del tomismo. Non è, pertanto, casuale che tutti e tre i grandi difensori del Papato nel trecento, dinanzi all'irrompere delle giovani forze laicali, dinanzi all'affermarsi di una più libera politica statale, Egidio Romano, Giacomo da Viterbo, Agostino Trionfo, siano appartenenti all'ordine predetto. La dottrina di sant'Agostino, che non poneva discriminazione alcuna tra il dominio della filosofia e quello della teologia, tra le verità razionali e quelle rivelate, assorbendo le prime nelle seconde, doveva necessariamente portare, come nota il Mariani, ad una distruzione delle forze originarie dello Stato. Dato che il diritto di natura sparisce in quello soprannaturale e divino, ogni spiritualità viene a mancare al potere terreno, e sola la Chiesa assomma in sè pienezza di vita e possibilità di risolvere le antimonie etiche dello spirito. L'indirizzo teocratico, insomma, non è frutto di un'accidentale esaltazione della propria potenza, che il Papato in un momento di follia potè concepire, ma la logica conseguenza di premesse teoriche antiche e profondamente radicate nella dottrina della Chiesa.

La derivazione da sant'Agostino degli scrittori di cui trattasi non è completa. Ed è logico: essi scrivono in un secolo in cui l'Aristotelismo aveva rivoluzionato la filosofia e san Tommaso, dopo fieri contrasti, aveva inserito quel gran fiume negli argini poderosi di un sistema cristiano. Egidio Romano stesso era stato discepolo dell'Aquinate, anzi per difendere alcune proposizioni del Maestro era stato censurato da Stefano Tempier vescovo di Parigi e Roberto Kilwardby arcivescovo di Cantorbery. La duplice derivazione speculativa dei tre autori spiega come la teocrazia in essi non sia costante e come, infine, essi spesso concedano molto allo Stato. È l'influsso tomistico, che ponendo una linea di demarcazione tra *jus divinum* e *jus naturale* ed erigendo sul fondamento di quest'ultimo l'edificio politico, comincia a rivalutare lo Stato, a giustificare l'autonomia della vita, ad integrare le umane possibilità di bene. Questo il motivo di alcune pretese antinomie di Egidio, che, altrimenti, potrebbero apparirci insolubili o giustificabili con un non simpatico

opportunismo politico. Così si spiega il contrasto tra il *De regimine principum* e il *De ecclesiastica potestate*. Nel primo, scritto sotto l'evidente influsso dell'Angelico, Egidio non esita a fondare la vita politica sulla natura stessa dell'uomo e a dare allo Stato una propria originale missione ; nel secondo, rigettando da sè quasi tutte le premesse tomistiche ed elaborando elementi più propriamente agostiniani, ogni elemento morale è negato allo Stato e la Chiesa diviene il solo *remedium peccati* ammissibile, la sola potenza capace di ridonare all'uomo con le sue virtù carismatiche il perduto bene. L'involuzione dottrinale del Romano spiega poi tutti i corollari che egli trae dalle dette premesse, quale l'affermata *plenitudo potestatis* pontificia, che estende anche alle cose materiali, giungendo ad ammettere un legittimo diritto di proprietà solo *sub ecclesia et per ecclesiam*.

Anche in Giacomo da Viterbo l'influsso tomistico tempera il rigore agostiniano e la teocrazia non giunge a rinnegare del tutto lo Stato. Egidio con sant'Agostino aveva affermato che le formazioni politiche nascono col delitto, non sono che *magna latrocinia* ; il suo confratello combatte questa opinione estrema ed esprime una teoria moderata sulla sovranità. In modo iniziale e materiale, egli dice, il potere pubblico trae la sua origine dalla naturale inclinazione degli uomini ad associarsi, epperò da Dio, dato che questa inclinazione naturale è opera di Dio ; in modo perfetto e formale deriva dalla potestà spirituale, della quale il papa è immediatamente investito da Dio. Ogni potere umano è imperfetto ed informe se non viene sanzionato e perfezionato da quello spirituale, che nella sua pienezza è posseduto solo dal pontefice romano. Peraltro, con questa dottrina non si nega la legalità dello Stato presso i pagani e gli infedeli. Il diritto umano, dice Giacomo, non concede ai sovrani che il potere di governare i sudditi in quanto uomini, non in quanto cristiani. Per ottenere tale ulteriore potere, la pienezza della sovranità, occorre una superiore consacrazione che solo la Chiesa può dare. Questo il nucleo del *De regimine christiano*, in cui il compromesso tra le opposte posizioni agostiniane e tomistiche tempera la teocrazia, subordinando sì lo Stato alla Chiesa, ma non escludendolo dall'economia cristiana.

Quest'esigenza di conciliazione appare meno nella *summa de potestate ecclesiastica* di Agostino Trionfo, nel quale la concezione di uno Stato originato dalla Provvidenza per servire alla difesa della Chiesa è il filo conduttore, che chiarisce lo svolgimento storico ; ma, forse, ad esaminare con diligenza l'opera, non sarebbe difficile rinvenirvi quanto abbiamo osservato in Egidio Romano e Giacomo da Viterbo.

È merito del Mariani avere intravisto come la posizione moderata, che vuol conciliare sant'Agostino con san Tommaso, rappresenti la caratteristica dei suoi autori; ma ci è sembrato che essa, che pure costituisce il punto più notevole di quelle teorie e certo sarebbe stata utile per spiegargli molte cose, non sia sempre presente al suo spirito, e l'autore non ne tragga quei vantaggi che erano possibili.

Il lavoro del Mariani è, infatti, essenzialmente analitico. Ciò, se fa desiderare talora la presenza di un vero nucleo speculativo, una maggior ricchezza di apprezzamenti teorici, porta l'autore a curare sopratutto i dettagli, giungendo, peraltro, a conclusioni notevoli in più di una questione. Tale, per esempio, la tesi che Egidio Romano abbia attinto per il suo *De regimine principum* ai primi libri, gli autentici, dell'opera dallo stesso titolo di san Tommaso, mentre Tolomeo da Lucca, che del trattato tomistico è il continuatore, alla sua volta, può avere adoperato gli scritti politici dell'Agostino. Le osservazioni con cui il Mariani convalida l'ipotesi non ci sembrano prive di attendibilità.

Un altro punto in cui l'egregio autore è giunto a conseguenze interessanti riguarda Marsilio da Padova. È noto come questi, venuto in Italia al seguito di Ludovico il il Bavaro e nominato vicario ecclesiastico per Roma, condusse una politica energica nei riguardi del clero rimasto fedele al pontefice Giovanni XXII e che, ossequioso all'interdetto da questi lanciato sull'urbe, si rifiutava di amministrare i sacramenti. Secondo quanto narra Egidio da Viterbo (vedi Höfler, in *Beiträge zur Gesch. Kaiser Ludwigs IV*, in *Oberbayerisches Archiv. für vaterländ. Gesch.*, vol. I. 1839, p. 109) uno di costoro, e precisamente il priore degli agostianiani di S. Trifone sarebbe stato dagli imperiali legato ad un palo e fatto penzolare sovra la fossa dei leoni che allora si trovava ai piedi del Campidoglio. Secondo quanto riferisce il Croust (*Beiträge zur Geschichte Lud. d. Bayers.* I, *Der Romfahrt* (1327-1329), Gotha, 1887, p. 134 n.) lo storico suddetto appartiene al secolo XVI, ma ha forse attinto la notizia da una cronaca domestica di un chiostro dell'ordine, e tutta la storiella è stata escogitata a scopo glorificatorio della frateria. Ora, scrive il Mariani, nel codice Cc 19 dell'archivio agostiniano sono narrati precisamente i fatti relativi all'arrivo del Bavaro a Roma, alla persecuzione del clero rimasto fedele al papa, il saccheggio degli arredi preziosi della chiesa di S.Trifone, oggi chiamata di S. Agostino. « Aliqui (fratres) capti, aliqui carcerati, aliqui verberati et expoliati, et nonnulli turpiter et cum multo timore fugati, *aliqui usque ad ostium cabie leonis ducti* (*sunt*) ; propter que omnia loca de Roma fuerunt totaliter a fratribus romanis relicta ». Non sappiamo di qual tempo sia il codice, nè in che rapporto sia con la scrittura di Egidio da Viterbo — dati di fatto che il Mariani potrà facilmente raccogliere — ma è certo notevole che un documento interno dell'ordine, pur ammettendo che l'imperatore abbia infierito sul clero romano e che qualcuno fosse stato condannato a subire la prova dei leoni, non ricordi che vittima del tragico scherzo fosse proprio il priore di S. Trifone, che pure fu secondo il codice tra i templi saccheggiati, nè che l'esecutore, o, meglio l'ordinatore di essa fosse Marsilio. E su quest'ultimo punto, checchè voglia qualche recente scrittore, non v'è dubbio !

Acuto quanto il Mariani scrive a proposito delle relazioni tra i suoi autori e l'Alighieri. Non infondata, sebbene difficile a dimostrare, ci sembra la tesi già formulata dal Vossler che Dante abbia conosciuto

il trattato di Giacomo da Viterbo, e che anzi la dottrina delle due potestà, temporale e religiosa, sia diretta contro la teoria del *De regimine christiano* di un'unica suprema potestà cui spetta il potere secolare e temporale. Più difficili a giudicare le derivazioni dantesche da Egidio Romano, cui l'autore dedica il suo ultimo capitolo. Tanto vanienti sono i parallelismi, tanto esigue le prove, in cui la certezza dovrebbe derivare solo da un fascio di probabilità, che ci sorge il dubbio, onestamente fatto presente anche dal Mariani, che in realtà i notati riscontri siano veramente eventuali, dato che si basano su elementi comunissimi nella pubblicistica medievale.

Non possiamo abbandonare l'interessante lavoro senza rilevare un errore sfuggito al Mariani, per evidente difetto d'informazione. A pag. 145 egli dice che la dottrina di Dante e di Cino, cioè la dottrina imperialista, fu propugnata da Engelbert d'Admont nel *De ortu et fine romani imperii*, e « da Landolfo o Rodolfo Colonna nell'opuscolo *De translatione imperii*, di cui si giovò, per il fondo storico, senza però accettarne l'idea della necessità dell'impero, Marsilio da Padova nel trattato pubblicato con lo stesso titolo... ». Per essere esatti il Colonna non è un ghibellino, bensì un guelfo, che parla delle successive mutazioni dell'Impero in senso favorevole alle prerogative papali ; nè può dirsi, se non colle dovute cautele, che il Padovano rigetti nell'omonimo scritto del tutto l'idea della necessità della secolare istituzione, chè anzi questa sembra riaffiorare e il *De translatione* non rappresenta certo un progresso in confronto al *Defensor pacis*, in cui lo Stato moderno su basi nazionali è già sorto. A pag. 213 tra le opere di Agostino Trionfo, sulla testimonia di G. Lanteri, vengono menzionati due trattati, il *De sacerdotio et regno ac de donatione Constantini* e il *De ortu Romani Imperii*, e vien detto che essi sono tuttora sconosciuti. Con R. Scholz noi crediamo di trovarci piuttosto dinanzi ad una confusione e che quelle opere debbano escludersi dal catalogo dei lavori del Trionfo. L'errore deriva dal fatto che il ms. dell'Angelica fondo antico 739 (Q. 5.15) del sec. XV attribuisce le dette due opere di Giovanni da Parigi e d'Engelbert d'Admont ad Agostino.

Piccoli nei che non tolgono alcun punto al merito del p. Mariani, che col suo studio ha colmato una vera lacuna della nostra pubblicistica medievale. Ci auguriamo che ad esso ne seguano altri ancora, che valgano ad integrare alcune deficienze. L'egregio autore ha, infatti, intitolato l'opera sua *Scrittori politici agostiniani del secolo XIV*, ma il titolo promette più di quanto non mantenga, chè gli scrittori contemplati sono solo tre della vasta schiera eremitana, e nessun accenno è fatto ad autori quali Alessandro di Sant'Elpidio, Hermann von Schildesche, Guglielmo Amidano.

Felice Battaglia.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Roma sociale ed economica. — Non significa di certo accogliere nella sua integra rigidità la interpretazione materialistica della storia riconoscere l'imponente sussidio che gli studiosi delle origini cristiane e dell'antica storia ecclesiastica possono ricavare dalla esplorazione della costituzione economica dell' Impero e del suo sviluppo, quale quella tentata dal Rostovtzeff in quest' opera monumentale: *The Social and economic History of the Roman Empire* (Oxford, Clarendon Press, 1926). L'A. stesso è alienissimo dall'attribuire ai fattori economici, di cui è andato così sagacemente a rintracciare il funzionamento e le alterazioni fra l'impero di Augusto e le riforme di Diocleziano, un valore normativo predominante. Riepilogando gli ammaestramenti delle sue indagini e istituendo il bilancio delle varie opinioni proposte per spiegare il trapasso dalla civiltà antica alla medioevale, egli, anzi, sembra oscillare fra correnti contrastanti, in una foggia in cui potrebbe scorgersi l'indizio di una preoccupazione nata da esperienze correnti e attuali, anzichè di un pensiero preciso e di un criterio assoluto. « Il fenomeno saliente che soggiace alla decadenza del mondo antico è il graduale assorbimento delle classi colte per opera delle masse e la conseguente semplificazione di tutte le espressioni della vita politica, sociale, economica ed intellettuale, che definiamo imbarbarimento. Nell'evoluzione del mondo antico c'è una lezione e un monito per noi. La nostra civiltà non durerà, se non sarà una civiltà non di una classe, bensì delle masse. Le civiltà orientali possedettero maggiore capacità di resistenza che non quella greco-romana, perchè, poggiate principalmente sulla religione, furono più propinque alle masse.

Altra lezione: i tentativi violenti di raggiungere un livellamento non hanno mai contribuito ad innalzare le masse. Essi hanno solamente abbattuto le classi superiori, affrettando la decadenza nelle barbarie. Ma il problema ultimo permane come un incubo, presente e ineliminabile: è mai possibile far discendere forme di civiltà superiore verso i ceti inferiori senza abbassarne il livello e senza farne svaporare le qualità ? La civiltà non è condannata alla decadenza, non apena si inizia la sua penetrazione nelle masse ? » Così, evasivamente e sconsolatamente, si chiude il volume. Ma sarebbe stato bene fissare in anticipo il concetto di civiltà. E, di rimbalzo, inquadrare, in termini convenientemente approssimati, il problema e il significato dell'avvento cristiano nella civiltà dell'Impero. Il Rostovtzeff non manca di lucide intuizioni al riguardo. « Nel terzo secolo, egli scrive una volta (p. 456), la chiesa cristiana guadagnò un'enorme potenza. Come uno stato nello stato, la sua organizzazione si rinsaldò solidamente nella misura stessa in cui quella dello

stato si andava deteriorando. Oppressione, coercizione, persecuzione, erano la parola d'ordine dello stato: amore, compassione, consolazione, erano i precetti della chiesa. La chiesa, unica in questo fra tutte le altre comunità religiose, non solamente amministrava soccorsi spirituali, ma prometteva e dava soccorso pratico nelle miserie della vita quotidiana, mentre lo stato opprimeva e perseguitava il soccorritore.» Ma gli accenni al cristianesimo nel volume sono fugaci e marginali: spesso, come quando l'A. utilizza occasionalmente Tertulliano (p. 600, n. 17 al c. IX) o valuta come «brilliant» quel fantastico e capzioso saggio che è il volume del Maurice su Costantino (p. 629, n. 1 al c. XII), tradiscono una mano inesperta. Nessuna meraviglia. Il Rostovtzeff ha dettato il suo volume sapendo bene le sue possibilità e i suoi fini: «il principale scopo di questo lavoro è stato quello di sottoporre ad investigazione le condizioni sociali ed economiche del primitivo Impero romano, di disegnare la evoluzione che mise gradualmente capo alla soppressione della parte direttiva spiegata dalle città nella storia del mondo antico. Il nuovo stato, poggiato sui contadini e sulla campagna, fu un fenomeno nuovo nella storia, e il suo sviluppo progressivo esige un esame altrettanto accurato quanto quello cui abbiamo sottoposto la storia della sua genesi. Il lettore pertanto non ne aspetterà un'analisi esauriente in questo libro. Un altro volume della medesima ampiezza... sarebbe necessario per studiare le condizioni sociali ed economiche del tardo impero romano. Un simile libro non è stato ancora scritto» (p. 454). Come non è stato ancora scritto un libro che indaghi fra mezzo a quali ceti sociali il cristianesimo venne facendo prevalentemente le sue conquiste e a quali peculiari aspirazioni sociali il suo messaggio venne incontro. A una ricerca di tal genere l'opera del Rosotvtzeff, con la sua documentazione abbondantissima per tutte le provincie dell'Impero, nei periodi successivi della politica imperiale romana, offrirà materiali preziosi. Dei quali del resto il nostro La Piana si è accinto già a far tesoro con la sua vigile acribia.

e. b.

Mandeismo e cristianesimo. — Licenziando al pubblico l'ultimo volume di quella che potremmo battezzare la sua «trilogia» mandaica (*Das Johannesbuch der Mandäer*: 1905-1915; *Mandäische Liturgien*: 1920; *Ginza*. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer. Göttingen, 1925. «Quellen der Religionsgeschichte» Bd. XIII; H. 4) Mark Lidzbarski si riprometteva di richiamare una più coscienziosa attenzione su libri sacri che «dan weiteren Kreisen bekannt zu werden verdienen». Può rallegrarsi di avere abbondantemente raggiunto l'intento, aiutato dall'interessamento per una popolazione che truppe britanniche hanno avvicinato come non mai sulle rive del Tigri. Il mandeismo, i suoi rapporti col giudaismo, col movimento creato dal Battista, con la letteratura neotestamentaria, col cristianesimo primitivo, con lo gnosticismo, sono all'ordine del giorno. Veramente nè il Bousset, nè, molto meno, il proli-

fico ed avventuroso Reitzenstein (v. specialmente *Das mandäische Buch des Herrn der Grosse*: 1919) avevano atteso la completa divulgazione del Lidzbarski per attingere da materiale mandaico nelle illustrazioni comparative della primitiva antropologia e soteriologia cristiana. Ma di ben altra sicurezza e precisione sono i parallelismi che è oggi consentito istituire. E d'ogni parte gli studiosi ne profittano. Strana cosa però! Il dissenso sui rapporti fra mandeismo, giudaismo, cristianesimo, lungi dallo scomparire, si acutizza. Fra gli studiosi che han preso la parola dopo la grande pubblicazione testuale l'accordo è più lontano che mai. E mentre E. Peterson rovescia il rapporto patrocinato dal Lidzbarski e dal Reitzenstein e mercè confronti con la letteratura cristiana siriaca tende ad interpretare allegoricamente quei dati topografici che ricongiungerebbero i mandei alla setta dei giovanniti nel Giordano, per concluderne che i mandei costituiscono una tarda setta, forse non preislamica, che raccoglie e coagula vecchi elementi gnostici siriaci (*Bemerkungen zur mandäische Literatur*, nella « Zeitschrift für die neut. Wiss. », 1926), F. Büchsel esclude anch'egli qualsiasi specifica relazione fra i mandei e i seguaci del Battista e nega alla loro letteratura religiosa qualsiasi valore di fonte per la conoscenza del giudaismo e delle sue correnti collaterali nell'epoca neotestamentaria (*Mandäer and Jahannesjünger*, *ib*, 1927). Su una posizione di molto riserbo e di molta cautela si mantiene I. Behr nel suo opuscolo divulgativo: *Die mandäische Religion und das Christentum* (Leipzig, 1927). Come riservato e prudente si atteggia il danese Svend Aage Pallis nei suoi *Mandaean Studies* (London, Milford, 1926). Ed ecco che interviene nel dibattito, con la sua perizia filologica e il suo temprato buon senso F. C. Burkitt: *The Mandaeans* (nel « Journal of theological Studies » dell'aprile). L'originalità del suo saggio è tutta nella segnalazione del fatto che il linguaggio degli scritti mandei, compilati qualche settant'anni dopo l'avvento dell' Islam vale a dire non prima del 700 d. Cr. tradisce una trasparente derivazione dalla Peshitta, vale a dire dalla Bibbia corrente in Mesopotamia, non dalla Bibbia corrente nei paesi mediterranei (Vedine una documentazione specifica nel medesimo fascicolo del « Journal » in un'altra nota del medesimo Burkitt su *Ginza Rabba* 174). Si comprendono immediatamente le conseguenze di una simile constatazione. Non potremmo garantire che il Burkitt non si spinga fin troppo là. Egli riassume l'insegnamento mandeo (« Gesù Messia » considerato come falso profeta e « lo Spirito Santo » come un demonio femminile) per osservare, e fin qui giustamente, che l'ostilità sua investe la cristologia post-nicena. Di contro alla concezione deprezzativa di *Eshu mshiha* (Gesù il Cristo) sta l'esaltazione di *Anush-Utra*, apparso nel mondo, salutare, nei giorni di Piliatus. Il Burkitt ne conclude senz'altro che il mandeismo è una derivazione di marcionismo, con complicazioni manichee. E che ad ogni modo « il mandeismo può essere molto interessante in sè stesso, ma è completamente inadatto a servire da chiave per disserrare i misteri del primitivo sviluppo cristiano ».

e. b.

La polemica della lettera ai romani. – Nel volume di *Studies in early Christianity*, edito sotto la direzione di S. J. Case e offerto a F. Porter e a B. Bacon, J. H. Ropes ha inserito un saggio su *The Epistle to the Romans and Jewish Christianity* che segna un bell'atto di coraggio al confronto delle opinioni prevalenti in argomento. L'A. comincia col proclamare che la lettera ai Romani rappresenta un'insigne opera di arte letteraria e che non può essere compresa che da questo angolo visuale. Fa quindi un'analisi sommaria del suo contenuto, per giungere a queste conclusioni, che mette conto riportare, pur se non è qui possibile discuterle e valutarle: « l'analisi della lettera ai Romani sembra mostrare che Paolo non tradisce mai la conoscenza di qualsiasi tendenza giudaizzante a Roma o il timore di un simile pericolo per lo avvenire. Se ribatte argomenti che giudeo-cristiani, quali erano gli emissari in Galazia, possono aver usato, lo fa perchè tali argomenti erano le armi naturali dei Giudei *non credenti* nella loro campagna contro la fede cristiana. Quel che egli si sforza di imprimere nell'animo dei cristiani-gentili di Roma è innanzi tutto la gloria del vangelo cristiano dovuto riconoscimento di quel che per loro è significativo nella religione di Israele... La propaganda giudaizzante sembra scomparsa dopo l'incidente galatico, colpita dal pronto ed efficiente colpo di Paolo... Gli emissari giudaizzanti di Gerusalemme, fallito il tentativo in Galazia, non ne tentarono altri più disperati ad occidente negli anni successivi, quando il crescente prestigio di Paolo l'avrebbe reso più disperato. Donde... la mancanza di ogni particolare interesse di Paolo a un pericolo di tal genere in tutte le lettere, eccezione fatta per i Galati. Nei frangenti difficili che si offrono successivamente a Tessalonica, a Corinto, altrove, Paolo teme, non tanto il Giudaismo, quanto che i cristiani mantengano troppo poco di quella teologia e di quell'etica giudaica in cui il cristianesimo sprofonda le sue radici. Il rischio assunse molteplici forme e sboccò nei fenomeni ben noti della storia cristiana del secondo secolo. Grande merito di Paolo aver intuito il pericolo e aver fatto il possibile, dal punto di vista dei sani ideali giudaici, per prevenirlo ». Conclusione alquanto eccentrica in pieno furore « reitzensteiniano », ma, proprio per questo, sintomatica e degna di considerazione.

e. b.

Dante scomunicato ? — Si direbbe che il sac. prof. Domenico Ronzoni abbia un tal quale timore reverenziale delle suscettibilità ortodosse in ogni campo, se ha creduto opportuno arrestare in sul meglio il suo dire, dichiarando: « facciamo punto, perchè non vorrei che i vigili custodi dell'ortodossia dantesca vedessero spuntare da queste pagine troppe eresie dantesche e mettessero mano alle loro scomuniche ». Noi che non siamo custodi di alcuna ortodossia, ci rammarichiamo di questa discreta reticenza, perchè quanto il Ronzoni ha scritto in questa sua memoria: *La scomunica di Dante e la sua lettera ad Arrigo VII*: Dante

frate regolare *de poenitentia tertii ordinis sancti Francisci* (Gubbio, Tip. « Oderisi », 1926 ; estr. dalla « Miscellanea francescana » XXVI) ci è parso straordinariamente interessante. Non diremo altrettanto persuasivo. O meglio, come già a proposito del Valli, distingueremo nella tesi del Ronzoni un aspetto negativo e uno positivo ; il primo, lucido e convincente, il secondo tuttora oscuro e precario. Il Ronzoni stesso ricapitola il suo asserto : « le interpretazioni che corrono della lettera di Dante ad Arrigo non si possono decorosamente nè accettare nè sostenere. L'interpretazione che vede in quella lettera un appello ad Arrigo contro la scomunica che gravava su Dante e sopra i suoi toscani *desiderantes pacem*, esegeticamente, è mille volte preferibile ; e, allo stato attuale degli studi danteschi, si impone. E allora ? Allora si va diritti a Dante colpito, negli anni dell'esilio, da scomunica religiosa ; e poi a Dante frate regolare *de poenitentia tertii ordinis sancti Francisci* ». Ecco. Che la epistola « santissimo gloriosissimo atque felicissimo triumphatori et domino singulari domino Henrico » mal si acconci alla interpretazione corrente, è cosa che il Ronzoni dimostra con argomenti di incontrovertibile peso, con calzanti confronti al linguaggio del *de monarchia* e, in genere, degli esegeti biblici medioevali. Ma su quell'« andar diritti » alle conclusioni cui vorrebbe il Ronzoni approdare, ameremmo più ampi ragguagli. Che qualcosa di ecclesiasticamente gravissimo sia capitato a Dante negli anni amari dell'esilio ci pare indubbio. Ma si trattò di una vera scomunica, fatta passare dall'Inquisizione nel dimenticatoio, e fu effettivamente in colleganza con la condanne sinodali di Vienna ? È ancora forse prematuro l'affermarlo. Certo il *de monarchia* è ricco di accenni a quegli uomini di chiesa che fanno gli zelanti e i puristi in fatto di fede e che Dante battezza bellamente per figli dell'empietà e del demonio (*Mon.* III. 3). Certo tutta la reazione antispiritualistica che seguì il concilio viennese deve aver coinvolto l'esule fiorentino. Ma in qual misura e fino a qual punto ? Per conto nostro, più studiamo la meravigliosa storia del dugento e più ci persuadiamo che la posizione della *Divina Commedia* al suo epilogo è ancora da valutare. Chi, ad esempio, ha sufficientemente rilevato l'iconoclastica ironia con la quale Dante costringe, nel cielo del sole, san Tommaso a porsi a fianco Sigieri di Brabante e san Bonaventura a porsi a fianco Gioacchino da Fiore, che il verdetto di Anagni aveva bollato come un fatuo, e per seguire il quale Giovanni da Parma si era buscato, proprio da san Bonaventura, la lunga reclusione di Greccio ? Dante ha quasi certamente conosciuto di persona a Firenze Ubertino da Casale e Pietro Olivi. Angelo Clareno ha fatto le vendette degli spirituali tramandando ai posteri il ricordo della crudeltà di Bonaventura. Dante si è preso la sua rivincita costringendo questi a riconoscere il carattere profetico di Gioacchino. Egregio Ronzoni, senza tante paure delle varie ortodossie — l'ortodossia dantesca come l'extradantesca è una schematizzazione della pigrizia spirituale — diteci qualcosa di più sullo spiritualismo francescano del trecento incipiente.

e. b.

Il destino di Lutero. — Nè il mio volume sulla Riforma in Germania, nè lo studio di M. Rossi sulla questione indulgenziale, nè il profilo di Lutero disegnato dal Macchioro, nè la biografia dettatane dal Gabba, figurano nella bibliografia posta in calce a questa vivace e nervosa ricostruzione di Lucien Febvre: *Un destin: Martin Luther* (Paris, Rieder; « Christianisme » 27). Noi studiosi italiani di materie religiose, e in particolare di storia del cristianesimo, soffriamo doppiamente della propinquità impacciante di una mummificata scienza teologica, che appare conglobare in sè quando di intelligenza sia possibile consacrare fra noi ad argomenti sacri. Ne siamo, in patria, tenuti in iscacco in mezzo ad un mondo di ignari e di apati, e ne siamo all'estero, gratificati con la più refrattaria e pervicace indifferenza. *Quid boni* può venire dall'Italia? sembrano chiedersi colà. E la produzione del paese dove impera la incivile incoltura della così detta « Civiltà Cattolica », *non legitur*. Si direbbe che il Febvre si sia uniformato al facile e comodo andazzo. Veramente ce ne avrebbero voluto far dubitare alcuni suoi periodi che ci hanno, eloquentemente, evocato alla memoria, non solamente concetti, ma frasi stilistiche, familiarissime al nostro modo di raffigurarci e di valutare l'insurrezione luterana e le sue conseguenze. Se ne giudichi, da chi ha letto il nostro volume: « alors que partout se developpaient des nationalités ardentes et vivaces; alors que déclinaient les puissances supranationales d'un moyen-âge qui s'effaçait; alors qu'un observateur sagace pouvait déjà se rendre compte que, les faits religieux suivant les faits publiques, l'esprit de nationalité commençait à menacer, dans le domaine des croyances, l'esprit d'unité chrétienne: une magnifique espérance ne se levait-elle pas? Par la Renaissance, par la formation et la diffusion d'un esprit fait de raison humaine et nourri de culture antique, allait-on voir refleurir cette unité de civilization spirituelle et morale que les homms du XIII^e^ siècle avaient conçue comme leur idéal et que les humanistes du XVI^e^ siècle réaliseraient avec plus d'ampleur, plus de liberté, et de sagesse profonde?... Réalisable ou non dans l'état de fait on se trouvaient alors et l'Europe et l'Eglise, une réforme intérieure du Christianisme ne pouvait du moins être tentée que par un homme demeuré dans l'Eglise, agissant du dedans et avec prudence. Cela, Erasme le savait. Luther, moins bien. Et Rome s'empressant, l'accula vite au schisme.... Le destin, en tout cas, avait ses ironies. C'était l'Eglise romaine vouée, entre toutes, à faire vivre, à maintenir au-dessus des particularismes éthniques et des divergences nationales, la solidarité fraternelle des croyants dans un espoir commun, cétait l'Eglise — catholique — qui s'employait, avec une précipitation maladroite, à hâter l'heure où, par un luthéranisme subordonnant, comme on l'a dit, l'universalité du message sauveur au programme limité d'une institution nationale autonome, ce résultat serait acquis à l'histoire: qui il y aurait *des* réformes; mais la Réforme, non » (pp. 147-149). Pochi *specimina*, cotesti, dei parallelismi, veramente sorprendenti, della identità di vedute fra il mio Lutero e quello del

Febvre. Che io segnala, sia detto ben chiaro, senza sottintesi, solo ad avvalorarne, con la coincidenza, la validità. Non mancano, sia detto pure, i punti di dissenso. Il Febvre dà, secondo me, troppo poca importanza alla predicazione del Tetzel, come occasione alla divulgazione delle tesi sulle indulgenze, e attenua, troppo studiatamente, la consapevolezza della protezione dell'elettore Federico nello svolgimento dell'azione del riformatore. Ma nel modo di concepire la crisi intima del monaco (a proposito della « esperienza della torre »: « revolution totale, d'une singulière audace. Tout à l'heure, l'activité furiense, et vaine, du gladieutur gonflant ses muscles pour mieux succomber. Maintenant, la passivité totale, et bénie, du résigné qui, s'avouant vaincu avant le combat, ne met d'espérance que dans l'excès même de la défaite » p. 60), di disegnare il ripiegamento progressivo del suo programma, di segnalare la contraddizione latente fra l'ideale e la pratica, perfetta convergenza di vedute. Solo l'entusiasmo del Febvre per il suo eroe, che lo induce ad una longaminità misericordiosa nei frangenti più scabrosi (guerra dei contadini, ad esempio) non ci trova compartecipi. Il volume, del resto, ha, sopratutto, degli squisiti pregi di forma. *e. b.*

Riformati Italiani. — Gli studi intorno alle ripercussioni e alle infiltrazioni del messaggio riformato in Italia, attraverso gli itinerari costanti scendenti dalle Alpi, spesseggiano e portano adagio adagio ad una rivalutazione completa dei giudizi tradizionali intorno alla presunta refrattarietà italiana al Vangelo della giustificazione per la fede. Buoni contributi all'argomento son quelli del sac. Virgilio Zanolini. Fin dal 1909 in una serie di *Appunti e documenti per una storia dell'eresia luterana nella diocesi di Trento* (nell'« Annuario VIII del ginnasio pareggiato di Trento ») egli aveva accennato « all'ampia diffusione che le dottrine dei novatori incontrarono nella Valsugana, che allora era nello spirituale soggetta ai vescovi di Feltre, nel temporale, almeno in parte, ai conti del Tirolo, arciduchi d'Austria o ai loro vassalli e feudatari ». Ora egli torna ad illustrare questa materia, con una serie di documenti « tuttodì conservati nell' archivio diocesano di Feltre » (*Eretici in Val Sugana durante il Concilio di Trento.* Appunti e documenti: Trento, Scuola Tipografica Artigianelli; 1927). Lo Zanolini ha voluto circoscrivere l'esumazione documentaria al periodo di tempo che corre dall'apertura del Concilio di Trento al suo termine. I documenti riguardano parecchi dei principali centri abitati della Val Sugana e illuminano in pari tempo la sotterranea propagazione della dottrina luterana (non del movimento anabattista, come sulle orme del Hirn lo Zanolini aveva precedetemente asserito), la sospettosa repressione inquisitoriale, l'ambiguo e riservato atteggiamento delle autorità politiche. L'episodio più significativo è quello di don Tommaso Boro di Strigno, di cui lo Zanolini ricostruisce per disteso le peripezie ecclesiastiche, con tutti i particolari di un procedimento inquisitoriale, che dimostra a chiare note, sebbene l'esumatore

si sforzi di riscontravi un abuso di potere, quanto dura e arbitraria fosse la repressione.

Già nella memoria del 1909 lo Zanolini aveva avuto occasione di accennare alla dimenticata figura di Giacomo Aconcio, il notaio, ingegnere e polemista religioso trentino, che a Basilea, profugo, fu nel gruppo di Francesco Betti e di Sebastiano Castellion, e in Inghilterra difese Adriano Hambssede. Gli storici più recenti della teologia riformata nel secolo decimosesto, come Ottone Ritschl e il Koehler hanno cominciato a rendere giustizia al versatile scrittore italiano, di cui fu detto che aveva avuto la disgrazia di essere troppo in anticipo sui suoi tempi. L'edizione recente dei suoi *Stratagemata Satanae* ha offerto lo spunto a un giovane studioso italiano, Edoardo Ruffini Avondo per compiere sull'Aconcio una indagine monografica, che è a tutt'oggi la cosa più ricca e sagace in argomento (*Gli Stratagemata Satanae di Giacomo Aconcio*, in Rivista Storica » 1928, III). Il Ruffini, con esposizione lucida e ordinata, ricostruisce nei suoi vari momenti la biografia dell'Aconcio ; e quindi tenta il novero e l'analisi dei suoi scritti. Rivendica a lui, con argomenti che possiamo ritenere definitivi, il capzioso *Dialogo di Giacomo Riccamati Ossanese, nel qual si scuoprono le astutie, con che i lutherani si sforzano di ingannare le persone semplici*, apparso forse a Basilea nel 1558,assegnandogli il secondo posto, nella storia della libertà religiosa, dopo il *De haereticis* del Castellion apparso quattro anni prima. Quindi esamina gli *Stratagemata*, cercando di ricavarne, forse con analisi ancora insufficiente, una raffigurazione della fede religiosa aconciana. Ottimo contributo, in complesso, alla conoscenza delle correnti circolanti fra gli aderenti italiani alla rivoluzione riformata. *e. b.*

« **Cadaver** ». — « Non solamente essi (i gesuiti) non hanno una finalità : ma sono radicalmente impotenti. Sono stati seriamente temuti solamente nel momento in cui Voltaire si trasformava in padre della chiesa : due avventure parimenti sciocche. Han convertito le Indie, governato il Paraguay : le Indie e il Paraguay son loro sfuggiti di mano. Han tenuto le redini di tre monarchie europee : la storia, che ha registrato gli sforzi da essi compiuti per raggiungere tale intento, è muta sul loro dominio. Mirano a tenere in soggezione il papato : ma non vogliono essere papi... Ho conosciuto esecutori che non si occupavano affatto di musica, ma andavano in visibilio per la difficoltà tecniche. Suonavano il violino, è vero : ma avrebbero altrettanto volentieri costruito castelli di carta : unico scopo, dimenticare il tempo. Il gesuita suona sulle anime, per dimenticare il tempo. È un dilettante. Ama l'autorità per se stessa. Nelle battaglie ch'egli sferra, gli individui non contano nulla per lui : non contano nè l'oggetto della discussione, nè il risultato : esiste solamente il piacere dell'azione. Il gesuita è il virtuoso dell'operare. Come lo scoiattolo chiuso in una ruota. Follemente, esso la fa girare. La ruota prende l'aire, l'asse traballa. Una vertigine sembra investire la gabbia ..

Lo scoiattolo è rimasto al medesimo posto : non avanza e non indietreggia : è in azione ». Queste parole che il protagonista del romanzo di E. Estaunié de l'Académie francaise (*L'empreinte.* Paris, Ferenczi, 1928, p.187) detta nel suo diario, alla vigilia di ritornare, ma incredulo, nelle braccia compiacenti di quei gesuiti che gli hanno avvelenato o rubato l'anima di adolescente, mi pare esprimano e simboleggino molto efficacemente la situazione del gesuitismo nell'era che volge. È temuto, mentre Voltaire fa il padre della chiesa ! E questo romanzo dell'Estaunié viene in buon punto a sferrare, contro la sua forza cieca e scema, il supremo attacco del disprezzo beffardo. Il destino del protagonista sembra segnare il più squisito e prelibato trionfo del p. Propiac, il confessore che gli ha succhiato le energie giovanili : dopo la crisi dei sensi e della disperazione, Leonardo si fa gesuita. Ma quando è ateo. Sì, la regola di sant'Ignazio può chiedere impunemente l'obbedienza cadaverica : il perfetto novizio è cadavere prima della professione. Ma tutto, sostanzialmente, è cadaverico in lui : anche il senso religioso, la fede. Nota ancora Leonardo nel suo diario finale : « la mia intelligenza è stata pietrificata ; la mia coscienza è stata deformata ; la mia volontà evirata, affinchè e questa intelligenza, e questa coscienza, e questa volontà rappresentassero a perfezione quel che conviene ad un gesuita. Sono un meccanismo costruito per compiere un lavoro in condizioni determinate... Mi sono ribellato invano : i fatti mi hanno dato torto... Io debbo essere gesuita, o nulla... Ho ripreso in mano gli *Esercizi* di sant'Ignazio. È il medesimo esemplare di cui mi servii nel mio ritiro. Per la seconda volta, il mio destino si appende a queste pagine. Avevo letto male : questo libro è il manuale dell'ateo. Non parla di Dio. Se riesce a foggiare dei santi, lo fa indipendentemente dal Cristo. e a vilipendio della sua grazia. L'uomo di Manresa comanda le estasi come una manovra militare. Per tener deste le volontà, elimina Gesù, evidentemente troppo mite ». Il p. Propiac, che ha spezzato in tutti i modi l'esistenza a Leonardo, ne raccoglie la salma spirituale nella Compagnia. « La fede è un atto. Non è chiesto che la si senta, basta che ci si attenga meccanicamente ad essa : » egli risponde alle estreme esitazioni di coscienza dell'ateo dichiarato. E Leonardo accetta : « Signore, datemi la brama di voi. Importa poco che io non creda in voi : mi basterà lo sperarvi. L'uomo che si uccide nutre sempre una recondita speranza : gli preannunci essa il nulla o una vita nova, essa addolcisce e guida il suo sacrificio. Anch'io mi uccido in voi : ho diritto alla consolatrice ».

Dramma dunque potente quello che è descritto in questo romanzo, e che tocca da presso le fila più sottili della religiosità ufficiale, con tutte le sue menzogne impure e i suoi adattamenti codardi. Lo scrittore lo tratteggia con maestria, soccorsa da una rara perizia nelle arti dell'educazione gesuitica. L'intreccio ha qualcosa di artificioso e tradisce la tesi. Ma la vita è sempre tesi : e il difetto delle opere d'arte, caso mai, è quello di non coglierne a pieno tutto l'implacabile e prepotente collegamento.

e. b.

Rinascita o agonia?. — Non si riesce a capire con sicurezza, dal preambolo e dall'epilogo fra cui ha inquadrato la raccolta, se, chiamando nell'inverno del '26-'27 all'« École des Hautes Études Sociales » un manipolo di rappresentanti delle grandi confessioni religiose a deporre la loro testimonianza su *La Renaissance religieuse* e pubblicandone ora la deposizione in volume (nella « Bibliothèque de philosophie contemporaine », Paris, Alcan, 1928), Guy-Grand si è reso perfettamente conto del tiro compromettente che ha giocato alla validità dell'asserto contenuto nel titolo. Qualche inciso del riassunto conclusivo potrebbe far pensare che sì. Identificare infatti, com'egli fa, una vera rinascita religiosa solo con l'avvicinamento scambievole delle molteplici famiglie spirituali in cui è possibile ripartire gli uomini a norma delle loro aspirazioni e delle loro esigenze, sulla base di uno spiritualismo umanistico che mette sopra tutto al sicuro la legge della convivenza pacifica e della solidarietà universale, equivale, se non c'inganniamo, ad inscriversi in falso contro la consistenza concreta proprio di quella tal reviviscenza religiosa, a favor della quale si sono pronunciati, nel ciclo delle conferenze, uno dopo l'altro, gesuiti, pastori, rabbini.

Una rinascita religiosa quella dalla quale le divisioni confessionali sembran trarre partito a favore dei loro particolarismi e delle loro rivalità? Evidentemente, se pur tale, non in armonia con le prospettive di quel messaggio religioso, che fece centro delle sue promesse, l'unità dell'ovile.

Invece, in una *concordia discors*, che è un ambiguo argomento apologetico, ciascuno dei conferenzieri convocati a rapporto, ha scoperto nei segni appariscenti della reviviscenza esteriore del fervore religioso l'indizio di un ripristino ricco di lusinghe e di promesse del proprio *credo* e della propria tradizione. Il p. De la Brière spiega tutta l'eloquenza non immune da capziosità delle statistiche devozionali e missionarie per proclamare la rinascita trionfale del cattolicismo francese. E non si domanda, il buon padre, se nell'acuita esigenza di una garanzia per l'al di là beato, non potrebbe scoprirsi, più che un sintomo di reviviscenza *cattolica*, una prova, non sorprendente, di reviviscenza magico-pagana. Non accendevano anche le religioni di mistero rassicuranti ipoteche sul destino individuale oltre la tomba? Il pastore Bertrand, con procedimento analogo, coglie, attraverso i prospetti del lavoro compiuto dalle *Unions chrétiennes*, gli argomenti a suffragio del consolidamento e della rifioritura della tradizione calvinistica. E non si domanda, nè pur lui, se non si nasconde anche qui uno scambio sofistico fra il bisogno più acutamente sentito da una minoranza credente di una difesa strenua del proprio patrimonio minacciato, e lo sforzo, che sarebbe veramente religioso, per toccare, al di là delle barriere confessionali, il regno della fraternità nel divino. Siamo tentati di dire che un genuino afflato religioso sembra cogliersi più tosto nei bilanci dei due rabbini, che passando in rassegna

le manifestazioni spirituali delle giovanissime generazioni dei loro fratelli, si arrestano, commossi, al cospetto dell'anelito a Dio, onde è gonfia la loro nuova esperienza, dopo il facile e captivante inganno dell'umanesimo positivista, accolto ingenuamente all'uscita dal ghetto. Ben superiore in questo la recentissima orientazione dell'anima israelitica francese a quella di certi israeliti italiani di nostra conoscenza, lasciatisi chiudere, ignari, nel ghetto metaforico dell'idealismo immanentistico: essi, gli eredi della trascendenza e i creatori della visuale del Regno di Dio!

C'è da domandarsi, alla fine, se in questo singolare simposio, convocato a celebrare una rinascita religiosa, che, abbondando nel senso di tutte le scissioni confessionali, par religiosa solo per antifrasi, il vero trionfatore non sia Paul-Louis Couchoud, il quale, senza esitazioni, in forma anche letterariamente ritmica, ha pronunciato, spavaldamente, il suo *Adieu au Christianisme*.

« Un profeta-poeta, il cui nome ci è sconosciuto e che chiamiamo il deutero-Isaia, formulò il monoteismo. Jahvè non è solamente superiore agli altri dei. È il solo Dio. Ciro, il conquistatore, che non lo conosce, è, ciononostante, il suo strumento. Idea inaudita. Dio è nato. Ecco una data nella storia umana. Il deutero-Isaia ha fondato, di colpo, il giudaismo, il cristianesimo e l'Islam... Data solenne! Nella medesima epoca, il sesto secolo avanti Cristo, Confucio e Lao-Tze danno alla Cina i riti ufficiali della sapienza, l'India è sollevata dal buddhismo immenso, in Persia Zarathustra cambia una religione di principi in religione di contadini, Pitagora in occidente riforma i misteri e il deutero-Isaia proclama un Dio unico destinato a conquistare la metà del mondo... Tutti i grandi movimenti religiosi iniziati nel sesto secolo avanti l'era volgare, o sono esauriti o sembrano inclinare verso il tramonto. Dio impallidisce. L'astro sta per ripassare? ».

Ma nessuno mai ha guardato, tremando, l'occaso, senza sperare nell'alba. E il dubbio unico dei nostri spiriti, è solamente l'inquietudine di chi aguzzando lo sguardo, alle prime luci dell'aurora, verso la cresta montana da cui si leverà, tra poco, l'astro ritornante, non riesce a indovinare il punto dell'orizzonte su cui prima sfavillerà l'arco annunciato.

e. b.

Testi filosofici. — « Il sentimento che mosse il Bonghi a sopportare la fatica (della traduzione dei primi sei libri della *Metafisica* aristotelica) è ancora quello che ha sorretto me fino in fondo: il desiderio che accanto alle traduzioni e ai commenti degli stranieri possa non indegnamente, almeno per qualche rispetto, figurare questa ch'è tra noi la prima traduzione integrale con commento dell'opera speculativa più alta della civiltà classica ». Così Armando Carlini conchiude la sua *nota in-*

troduttiva alla traduzione e al commento de *La Metafisica* di Aristotele apparsa testè nella raccolta di « Filosofi antichi e medievali » a cura di G. Gentile presso la benemerita casa editrice Laterza di Bari. Possiamo dargli atto che il nobile sentimento l'ha guidato ad un lavoro diligente e coscienzioso. Senza dubbio le indagini dello Jaeger e del Ross l'hanno efficacemente soccorso, così nella risoluzione delle questioni critiche relative all'autenticità delle singole parti dell'opera poderosa, come nella intelligenza delle sue teorie più controverse. Del suo debito il Carlini fa aperta professione. La versione è lucida e fedele. Le note abbondanti e chiare. Poichè il Carlini è tanto scrupoloso nella segnalazione delle moderne ricerche intorno ad Aristotele e si rivela così premuroso del decoro nazionale in questo arduo campo, avremmo amato che non avesse dimenticato quei commentari dello spoletino Silvestro Mauro gesuita, ripubblicati sotto la direzione dell'Ehrle nel 1885 presso il Lethielleux di Parigi.

Nella raccolta dei « Classici della filosofia moderna » pubblicata dalla medesima casa editrice Laterza, apparve fra il 1914 e il 1916, in due volumi, per cura di P. Savj-Lopez, la traduzione dell'opera fondamentale di A. Schopenhauer: *Il mondo come volontà e come rappresentazione.* La morte del traduttore impedì che l'opera vedesse la luce in italiano completa. Ora G. de Lorenzo ne cura la divulgazione integrale. L'edizione italiana riprodurrà fedelmente, in due volumi, i due volumi di *Die Welt als Wille und Vorstellung*, quali furono fissati nell'edizione di ultima mano di Schopenhauer del 1859, e furono poi ripetuti, con qualche aggiunta, dalle numerose edizioni pubblicate in Germania dopo la morte del filosofo. Il primo volume ora apparso contiene così anche l'Appendice, con la critica alla filosofia kantiana. Il secondo volume conterrà la versione di tutte le aggiunte o dimostrazioni che lo Schopenhauer era venuto facendo fra il 1819 e il 1844, per dare sempre più limpida espressione e più solido fondamento al suo pensiero. La versione quale è ora offerta a lettori italiani appare migliore così di quella del Chilerotti come di quella del Palanga.

p. b.

« **Drammi e grotteschi** ». — Annibale Luigi Corvi è evocatore efficacissimo e interprete d'anime pieno di seduzione e di sottigliezza. È anche un iconoclasta. E noi dovremmo fare gli scandalizzati al cospetto di parecchie fra le sue più arrischiate congetture, proposte ad illuminare scabrose situazioni di storia religiosa, se non avessimo ormai abbondantemente sperimentato gli uomini e la vita, tanto da sapere che v'è più rettitudine e più senso del divino in reprobi ed in iconoclasti, che in farisei e in gesuiti. Questi *Drammi e grotteschi sulla scena del mondo* (Foligno Campitelli) rappresentano la intelaiatura di cinque conferenze, dette dal Corvi dinanzi ai più vari uditori italiani. Cristo e il terzo peccato; Ponzio

Pilato giudice; Re Marco: l'amore non riamato; Lo — scandalo — Celestino V; Ritocchi alla maschera di Giulio Cesare. Non passeremo al vaglio esigente della critica storico-letteraria le ipotesi, arrischiate quanto personali, che il Corvi lascia a volte andare con disinvoltura quasi terrificante. Diremo più tosto che c'è in lui una sensibilità storica che, disciplinata, potrebbe dar frutti di prima qualità. Artisticamente il suo Celestino V è un gioiello, sfaccettato con una cura e un gusto mirabili. Di qualche aforisma (questo, ad esempio: « tutti gli idealisti sono dei camminatori e conoscono la poesia della strada che è la poesia stessa del sogno » p. 129) si può prendere atto con vero compiacimento

e. b.

« **Italia** ». — Luigi Parpagliolo spiega con parole appropriate nella prefazione il piano e lo scopo della raccolta: *Italia* (negli scrittori italiani e stranieri) di cui appare ora il primo volume: *Lazio* (con 60 illustrazioni, Editore Luciano Morpurgo, Roma, 1928): « L'opera vuole essere una geografia estetica dell'Italia, vuol essere, cioè, la descrizione del nostro paese tale quale è riflesso, nei suoi aspetti esteriori, dalla sensibilità degli uomini. Si sono perciò raccolte le pagine più significative — o almeno quelle che tali apparvero e le difficoltà, non sempre superabili imposero al compilatore — le pagine, dico, nelle quali scrittori italiani e stranieri, nelle forme più varie, dalla poesia al romanzo, dalla trattazione monografica alle lettere familiari e amichevoli, sentirono ed espressero la singolare bellezza di questa nostra terra che, al dire di Madame di Staël, induce al sogno più che ogni altra. E queste pagine sono state raggruppate regione per regione, sistematicamente, e arricchite da numerose tavole illustrative scelte, dove è stato possibile, col criterio della novità e dell'inedito ». Iniziativa non senza precedenti, più stranieri che italiani, che il Parpagliolo stesso del resto ricorda, ma condotta con finezza di gusto e proprietà di edizione veramente impareggiabili. La collezione comprenderà venti volumi, da pubblicarsi in cinque anni, al prezzo complessivo di ottocento lire. La selezione così dei tratti letterari come delle illustrazioni è fatta con criteri di squisito gusto. Parecchie delle tavole riproducono monumenti e paesaggi di su fotografie dello stesso Luciano Morpurgo, che è in pari tempo un editore di grande stile e un mago dell'obbiettivo.

p. b.

Ernesto Buonaiuti — *Direttore responsabile*

Stab. Tip. Leonardo da Vinci - Via Casalmonferrato 33-35, Roma (40) - 1928